Martin Heidegger

Concetti fondamentali della metafisica

Mondo - finitezza - solitudine



il melangolo

Martin Heidegger

Concetti fondamentali della metafisica

Mondo - finitezza - solitudine

1992



il melangolo

OPERA

DELLO STESSO AUTORE

L'arte e lo spazio

Che cos'è la filosofia?

L'abbandono

L'autoaffermazione dell'università tedesca
Il rettorato '33/'34

La svolta

Concetti fondamentali

I problemi fondamentali della fenomenologia

Principi metafisici della logica

Prolegomeni alla storia del concetto di tempo

PREMESSA

Il corso che Martin Heidegger tenne a Friburgo nel semestre invernale 1929-30, Concetti fondamentali della metafisica, *ha un sottotitolo decisamente provocatorio:* mondo, finitezza, solitudine. *Come suggerisce il curatore del testo, F.-W. von Hermann, il corso si richiama in modo esplicito alla lezione inaugurale* Che cos'è la metafisica? *con cui Heidegger aveva festeggiato, pochi mesi prima, il suo ritorno, come successore di E. Husserl, all'Università di Friburgo, dove aveva compiuto gli studi universitari e fatto i primi passi in qualità di docente. Con quella conferenza Heidegger voleva innanzitutto chiarire il programma che avrebbe seguito negli anni a venire: era ormai consapevole di dover affrontare — alla luce dei risultati cui era giunta, in* Essere e tempo, *l'ontologia fondamentale — un confronto ampio e rigoroso con il nucleo essenziale della tradizione filosofica dell'Occidente, cioè con la questione metafisica. Del resto questo compito era anche la conclusione necessaria di quella "distruzione dell'ontologia tradizionale" che Heidegger aveva progettato come seconda parte di* Essere e tempo, *e che nel frattempo aveva, se pure parzialmente, portato a termine negli ultimi corsi tenuti a Marburgo e nel volume, appena edito, su* Kant e il problema della metafisica. *Nella lezione inaugurale Heidegger aveva riconosciuto, kantianamente, come la metafisica "faccia parte della natura umana", com'essa sia "l'accadimento fondamentale dell'esser-ci", anzi "l'esser-ci stesso"; ma aveva anche chiarito come tale accadimento si manifesti in tutta la sua peculiare originarietà in uno "stato d'animo", e segnatamente ora in quello dell'angoscia che conduce l'uomo al cospetto del nien-*

te, ora in quello della "noia profonda" che gli rivela "l'ente nella sua totalità". Dal primo scaturisce la domanda metafisica fondamentale che Heidegger riprende, a conclusione della lezione, da Leibnitz e Schelling: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?; dal secondo emerge al contrario il problema del mondo nel cui orizzonte l'uomo incontra l'ente e, in relazione all'ente, pone la questione dell'essere e della differenza ontologica.

L'intento provocatorio della lezione era del tutto evidente: contro una tradizione bimillenaria, sottrarre le questioni metafisiche alla signoria del λόγος, *al primato della ragione, e riportarle alla loro origine nella vita effettiva dell'uomo, là dove l'esser-ci si confronta con il senso dell'essere attraverso l'esperienza radicale della propria temporalità e finitezza.*

Le lezioni del '29-30, nella loro ampia e articolata architettura, intendevano assolvere a questo compito: dimostrare l'efficacia di questo modo del tutto nuovo di addentrarsi in un problema metafisico particolare, e nello stesso tempo chiarire come, solo su questa via, fosse possibile ricondurre la stessa teoria del λόγος, *fin dalle sue origini in Aristotele, a una dimensione più originaria, pre-logica dell'esperienza, in cui "l'ente nella sua totalità" viene strappato dallo stato di ascosità e di velatezza in cui si trova, per essere interrogato intorno al senso del suo essere.*

Ma le lezioni del '29-30, per l'assoluta novità dei temi trattati, hanno anche il pregio di differenziarsi dalla quasi totalità degli altri corsi di Heidegger già editi. Non è questa la sede per un'ampia esposizione di un testo così ricco di argomentazioni rigorose e suggestioni improvvise. A un capitolo introduttivo intitolato: "Osservazione preliminare", volto a mettere in luce la problematicità e l'equivocità insite nella storia della questione metafisica — a partire dall'ambiguo significato stesso del termine nella sua genesi e nella sua storia —, segue un'ampia trattazione dello stato d'animo della noia profonda, in cui, con straordinaria perizia fenomenologica e finezza ermeneutica, Heidegger fa emergere dalla descrizione minuziosa e dettagliata delle cose stesse, il nesso che vincola quest'esperienza pre-logica della totalità alla temporalità originaria dell'esser-ci e perciò alla questione centrale della metafisica: il problema

della finitezza. Altrettanto inedita e fondamentale è l'interpretazione che segue, in cui vengono comparativamente posti a confronto, nel loro rapporto con le cose e con il mondo, l'animale e l'uomo. Heidegger prende le mosse da una distinzione iniziale secondo cui, "la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo", per addentrarsi in una lunga e appassionata disputa con la zoologia e la biologia del suo tempo, tesa a chiarire come solo il concetto metafisico di mondo sia capace di far luce nell'universo oscuro e impenetrabile della vita animale; ma proprio dalla differenza fra il non-aver e tuttavia avermondo dell'animale e la possibilità di conferire una forma al mondo che caratterizza l'uomo, emerge in tutta la sua dirompente verità antimetafisica l'affermazione secondo cui "la formazione-di-mondo" propria dell'uomo è un accadimento fondamentale nell'esser-ci che lo proietta al di là della totalità stessa dell'ente in direzione dell'essere. Alla luce di questa verità l'esser-ci stesso deve compiere "una metamorfosi radicale", e in uno con l'esser-ci l'interrogare metafisico che lo caratterizza. Consapevole di essere "un passaggio" e che "ogni passare è nient'altro che l'essenza fondamentale dell'accadere; che infine l'uomo è storia, o meglio che la storia è l'uomo", l'esser-ci deve chiedersi se quello stesso interrogare metafisico in cui riconosce il proprio destino, anziché appartenere alla sua natura, non appartenga piuttosto alla sua storia.

Così queste lezioni del '29-30, — nei loro capitoli conclusivi — ci consentono di cogliere in fieri, meglio di qualunque altro testo di Heidegger, come il progetto sistematico di ricondurre ogni genuina questione filosofica alla sua scaturigine e ai suoi presupposti originari nella finitezza dell'essere, cioè all'identità antimetafisica di tempo ed essere, abbia condotto Heidegger sulla via di una scepsi sempre più radicale e affine a quella intrapresa, in tempi diversi e con esiti altrettanto diversi, da Nietzsche. Concetti fondamentali della metafisica *rappresentano perciò un capitolo essenziale nel cammino che avrebbe portato Heidegger, qualche anno più tardi, a decretare la fine della metafisica, e a porre contestualmente la questione del suo superamento.*

AVVERTENZA EDITORIALE

Al pari di altri testi di Martin Heidegger, anche le lezioni del 29-30 presentano difficoltà di traduzione non indifferenti. Nel compiere il suo lavoro, la traduttrice si è attenuta a quei criteri di sobrietà e di chiarezza che hanno contraddistinto le altre opere di Heidegger da noi edite; ha in ogni caso adottato le soluzioni ormai divenute correnti, rifacendosi ai glossari pubblicati in appendice ad altre traduzioni e distanziandosene solo là dove l'uso particolarissimo di un termine, in un contesto concettuale nuovo, esigeva per ragioni di chiarezza una scelta diversa. Abbiamo infine rinunciato a infoltire la pagina con continui richiami ai termini tedeschi corrispondenti, rinviando il lettore a un più produttivo confronto diretto con l'originale.

CONCETTI FONDAMENTALI DELLA METAFISICA

In memoria di

EUGEN FINK

Ha ascoltato questo corso con pensosa
riservatezza, sperimentando già quel personale
impensato che determinò
il suo cammino.
Probabilmente è da cercare in ciò la ragione
per la quale, nei passati decenni,
espresse ripetutamente il desiderio che questo corso
fosse pubblicato prima di tutti gli altri.

26 luglio 1975

Martin Heidegger

[1] OSSERVAZIONE PRELIMINARE

IL COMPITO DEL CORSO E IL SUO ATTEGGIAMENTO FONDAMENTALE A PARTIRE DA UN CHIARIMENTO GENERALE DEL TITOLO

CAPITOLO PRIMO

LE VIE TRAVERSE PER DETERMINARE L'ESSENZA DELLA FILOSOFIA (METAFISICA) E LA NECESSITÀ ASSOLUTA DI GUARDARE IN FACCIA LA METAFISICA

§ *1. L'incomparabilità della filosofia*

a) Filosofia: né scienza né annuncio di una visione del mondo

Questo corso è designato dal titolo *Concetti fondamentali della metafisica*. Probabilmente tale titolo non ci dà molto da pensare, eppure quanto alla forma è perfettamente chiaro. Si presenta pressappoco come i titoli dei corsi: "I principi fondamentali della zoologia"; "I lineamenti fondamentali della linguistica"; "Compendio di storia della Riforma" e simili. Ciò significa che ci troviamo di fronte ad una disciplina immutabile, chiamata "metafisica". Si tratta ora di esporne, nell'ambito di un semestre, l'essenziale, tralasciando i dettagli più minuziosi. Ora, dal momento che la metafisica è la materia d'insegnamento centrale dell'intera filosofia, la trattazione delle sue caratteristiche fondamentali viene ad essere, mediatamente, una concisa esposizione del contenuto principale della filosofia. Poiché poi la filosofia, rispetto alle cosiddette scienze particolari, è la scienza universale, il nostro studio rice-

ve per mezzo suo la debita ampiezza e rotondità. Così tutto è in ordine perfetto, e l'attività dell'università può iniziare.

Questa attività è iniziata da un pezzo, e ha talmente [2] proceduto in avanti che alcuni già cominciano a percepire qualcosa della desolazione e dell'inutilità di questo suo procedere. Si è forse rotto qualcosa all'interno dell'ingranaggio? Forse questo viene tenuto insieme soltanto dall'importunità e banalità dell'organizzazione e della consuetudine? C'è forse da qualche parte, in tutto questo fare, una certa falsità e una disperazione nascosta? E se la metafisica come materia d'insegnamento immutabile e certa, fosse un *pregiudizio*, e la filosofia una scienza che può venire insegnata e imparata, una *parvenza illusoria*?

Ma perché constatare ancora esplicitamente tali cose? In fondo si sa bene che in filosofia, e in particolar modo nella metafisica, tutto è incerto, che innumerevoli concezioni, punti di vista e scuole si fronteggiano e si dissolvono in un discutibile andar sù e giù di opinioni, di contro alle verità e ai progressi evidenti che si hanno nelle scienze, ai loro cosiddetti risultati garantiti. Ecco la fonte di tutte le sventure: la filosofia, e in primo luogo proprio come metafisica, non ha ancora raggiunto la maturità della scienza. Si muove in uno stadio arretrato. Ciò che cerca a partire da *Cartesio*, cioè dall'inizio dell'era moderna, di elevarsi al rango di scienza, della scienza assoluta, non le è ancora riuscito. Dobbiamo dunque concentrare tutti i nostri sforzi unicamente affinché un giorno le riesca. Quel giorno si leverà incrollabile, e assumerà il cammino sicuro di una scienza — per la benedizione dell'umanità. Allora sapremo cos'è la filosofia.

E se questa proposta della filosofia come scienza assoluta non fosse altro che un errore assurdo? E ciò non soltanto perché il singolo o una scuola filosofica non raggiungeranno mai questo obiettivo, bensì per il fatto che porre un tale obiettivo è, di per sé, un errore radicale e un misconoscimento dell'intima essenza della filosofia. Filosofia come scienza assoluta: un ideale elevato, insuperabile. Così sembra. Eppure forse [3] già il solo fatto di valutare la filosofia a partire dall'idea di scienza, rappresenta il più infausto svilimento della sua essenza più profonda.

Ma se, in senso radicale, la filosofia *non* è affatto una scienza, allora cos'è? E che diritto ha mai di trovarsi nel novero delle scienze all'uni-

versità? La filosofia non viene in questo modo a essere semplicemente la proclamazione di una *visione del mondo*? E quest'ultima che cos'è se non la convinzione personale di un singolo pensatore trasposta in un sistema, il quale per un certo periodo di tempo raccoglie alcuni sostenitori, che, non appena possibile, costruiscono a loro volta un proprio sistema? La situazione della filosofia non è dunque quella di una grande fiera?

Interpretare la filosofia come proclamazione di una visione del mondo ha, in definitiva, lo stesso carattere di falsità del tentativo di caratterizzarla come scienza. Filosofia (metafisica): né scienza né proclamazione di una visione del mondo. Ma allora che cosa le rimane? Per il momento abbiamo soltanto affermato, *per viam negationis*, che non può venire inquadrata in tali schemi. Forse la filosofia non è *definibile* come qualcosa d'altro, bensì *solo a e partire da se stessa e in quanto se stessa, né paragonabile ad alcuna cosa* a partire dalla quale possa venire definita in positivo. Dunque la filosofia è qualcosa *di autonomo*, *di ultimo*.

b) Impossibilità di determinare l'essenza della filosofia percorrendo la via traversa del confronto con l'arte e con la religione

La filosofia non può essere affatto paragonata a qualcosa d'altro? O forse, anche se solo *per viam negationis*, può essere paragonata all'*arte* e alla *religione*, con cui non intendiamo affatto la dogmatica di una chiesa. Ma allora perché la filosofia non è in modo altrettanto deciso paragonabile alla scienza? Il fatto è che, in precedenza, non abbiamo semplicemente paragonato la filosofia alla scienza, bensì avevamo l'intenzione di definirla *come* scienza. Peraltro ancor meno pensiamo di definire la filosofia [4] *come* arte o *come* religione. Ma mentre paragonare la fisofia alla scienza è un indebito svilimento della sua essenza, paragonarla all'arte e alla religione è per contro un'equiparazione legittima e necessaria alla sua essenza. Ma equivalenza non significa identità.

Potremo dunque cogliere la filosofia nella sua essenza, percorrendo la via traversa dell'arte e della religione? Anche prescindendo da tut-

te le difficoltà che tale via comporta, non possiamo cogliere l'essenza della filosofia neppure ricorrendo a tali confronti, se non siamo ancora giunti a vederla direttamente in faccia — d'altra parte l'arte e la religione si collocano sullo stesso piano della filosofia. Infatti soltanto quando l'avremo vista nitidamente, potremo distinguerla dall'arte e dalla religione. Così anche questa via ci è preclusa, sebbene nel corso del nostro cammino le incontreremo entrambe, l'arte e la religione.

Continuiamo a venir respinti da tutti questi tentativi di cogliere la filosofia in virtù di un confronto. Si vede dunque che tutte queste vie sono in se stesse vie traverse, e perciò impossibili. In questo costante venir respinti, in uno con il nostro problema su cosa siano la filosofia e la metafisica stessa, veniamo messi con le spalle al muro. Come potremo dunque venire a conoscenza di che cosa è la filosofia, se siamo costretti a rinunciare a tutte queste vie traverse?

c) La via d'uscita della definizione dell'essenza della filosofia che ricorre all'orientamento storiografico come via d'uscita foriera d'inganno

Rimane un'ultima via d'uscita: interroghiamo la storia. La filosofia non esiste certo da ieri. E ora, allo stesso tempo, ci stupiamo di non aver intrapreso subito questa via che passa attraverso la storia, invece di affannarci con questioni inutili. Percorrendo la via dell'orientamento storiografico otterremo subito qualche chiarimento sulla metafisica. Possiamo porre tre questioni: 1. Da dove deriva la parola "metafisica", e qual è il suo significato più prossimo? [5] Incontreremo una storia singolare di una singolare parola. 2. Possiamo poi, andando oltre il mero significato terminologico, inoltrarci in ciò che viene definito come metafisica. Conosceremo una disciplina della filosofia. 3. Possiamo infine, attraverso questa definizione, imbatterci nella *cosa stessa* cui il termine si riferisce.

Questo è un compito chiaro e istruttivo. Eppure, con tutto ciò, non apprenderemo mai cosa sia la metafisica stessa, se in precedenza non lo sappiamo già. D'altra parte, senza questo sapere, tutte le nostre cono-

scenze di storia della filosofia restano mute. Impareremo a conoscere delle opinioni *sulla* metafisica, ma non la metafisica stessa. Dunque anche quest'ultima via rimastaci, conduce in un vicolo cieco. Anzi, racchiude in sé l'inganno più grande, perché continua a illuderci che, grazie al sapere storiografico, sappiamo, comprendiamo e possediamo ciò che stiamo cercando.

§ 2. *La definizione della filosofia a partire da se stessa sulla scorta di un detto di Novalis*

a) Il sottrarsi della metafisica (del filosofare) come sottrarsi del fare umano nell'oscurità dell'essenza dell'uomo

In tutti i nostri tentativi di caratterizzare le metafisica percorrendo vie traverse, abbiamo dunque fallito per l'ennesima volta. Non abbiamo dunque raggiunto nulla? Sì e no. Non abbiamo raggiunto una definizione o qualcosa di simile. Abbiamo raggiunto però una comprensione importante e forse essenziale del carattere peculiare della metafisica, cioè che noi, dinanzi ad essa, indietreggiamo, ci defiliamo e ci mettiamo a percorrere vie traverse, e che tuttavia non ci rimane altra scelta che metterci in cammino e *guardare in faccia la metafisica*, per non perderla più di vista.

Ma come potremmo perdere di vista qualcosa che non abbiamo dinanzi ai nostri occhi? Come potrebbe la metafisica sottrarsi a noi e sfuggirci, se noi non siamo affatto in grado di seguirla [6] là dove ci trascina? Non siamo effettivamente capaci di vedere verso dove fugge, oppure ci ritraiamo semplicemente spaventati davanti allo sforzo particolare richiestoci per afferrare la metafisica in modo diretto?

Dal punto di vista negativo il risultato è il seguente: la filosofia non può essere colta e definita per vie traeverse e come qualcosa d'altro rispetto a se stessa. La filosofia esige che non volgiamo lo sguardo da lei e che la raggiungiamo invece a partire da se stessa. Che cosa ne sappiamo? Che cosa è, e come è? È solamente quando noi filosofiamo. *Filoso-*

fia è filosofare. Questo sembra un chiarimento ben misero. Per quanto in apparenza non facciamo che ripetere semplicemente la stessa cosa, in realtà esprimiamo con ciò qualcosa di essenziale: indichiamo la *direzione* nella quale dobbiamo cercare, che è anche la direzione stessa nella quale la metafisica si sottrae a noi. Metafisica come filosofare, come fare che ci è proprio, come fare umano: come e dove la metafisica potrebbe sottrarsi a noi come filosofare, come quel fare umano che ci è proprio, dal momento che siamo uomini? Ma sappiamo davvero che cosa siamo? Che cos'é l'uomo? Il coronamento della creazione oppure una strada sbagliata, un grande malinteso e un abisso? Se sappiamo così poco dell'uomo, come potrebbe la nostra essenza non esserci estranea? Come potrebbe il filosofare, in quanto fare umano, non celarsi a noi nell'oscurità di una essenza? La filosofia — questo, almeno a grandi linee, lo sappiamo — non è un'occupazione qualunque, con la quale, se ne abbiamo voglia, scacciare il tempo, non è un mero accumulare conoscenze che possiamo in qualunque momento procurarci facilmente dai libri, bensì è — lo sappiamo solo confusamente — qualcosa di totale e di estremo, in cui ha luogo uno scambio di idee e un colloquio fra uomini sulle cose ultime. Altrimenti a quale scopo saremmo giunti fin qui? O forse siamo capitati qui soltanto al seguito di altri, o magari per il semplice motivo di avere un'ora libera fra le cinque e le sei, in cui non valeva la pena di tornare a casa? Perché siamo qui? Sappiamo in che cosa ci stiamo avventurando?

[7] b) La nostalgia come lo stato d'animo fondamentale del filosofare e le questioni intorno a mondo, finitezza, isolamento

Filosofia: una discussione e un dialogo ultimi dell'uomo, che lo attraversano afferrandolo totalmente e costantemente. Ma cos'è l'uomo, se, nel fondo della sua essenza, filosofa, e cos'è questo filosofare? Cosa siamo noi in tutto questo? Dove vogliamo andare? Siamo forse un giorno casualmente incappati nell'universo? Novalis afferma in un frammento: "La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa

propria ovunque".[1] Una definizione singolare, naturalmente romantica. Nostalgia: esiste ancora, oggi, qualcosa del genere? Questa non è forse divenuta una parola incomprensibile, persino nella vita quotidiana? L'odierno uomo di città, la scimmia della civiltà, non ha forse eliminato da lungo tempo la nostalgia? E la nostalgia addirittura come definizione della filosofia! Ma ciò che ancor più conta: a quale genere di testimone ricorriamo parlando della filosofia? Novalis: in fondo soltanto un poeta, e non certo un filosofo scientifico. Non dice forse Aristotele nella sua *Metafisica*: πολλὰ ψευδονται ἀοιδοί,[2] i poeti dicono molte bugie?

Comunque, senza intavolare la discussione in merito alla legittimità e al peso di un tale testimone, ricordiamoci semplicemente del fatto che l'arte — di cui fa parte anche la poesia — è sorella della filosofia, e che tutte le scienze, nei confronti della filosofia, al massimo, sono suoi servitori.

Sostiamo un attimo e domandiamoci: cosa vuol dire l'affermazione che la filosofia è nostalgia? È lo stesso Novalis a chiarirlo: "un impulso ad essere ovunque a casa propria". La filosofia può considerarsi una tale inclinazione, se e solo se noi che filosofiamo, *non* ci sentiamo ovunque a casa nostra. A che cosa si rivolge il desiderio proprio di questa inclinazione? Ad essere ovunque a casa propria: cosa significa? Non semplicemente qui o là, [8] neppure in un qualunque luogo o in tutti insieme l'uno dopo l'altro, bensì: essere a casa propria ovunque significa essere sempre e allo stesso tempo nella totalità. Noi chiamiamo questo "*nella totalità*" e la sua interezza il *mondo*. Siamo, e nella misura in cui siamo, sempre in attesa di qualcosa. Veniamo sempre chiamati in causa da qualcosa come la totalità. Questo "nella totalità" è il mondo.

Ci chiediamo: *cosa è ciò — il mondo?*

Nella nostra nostalgia siamo sospinti là, verso l'essere nella sua totalità. Il nostro essere è questo esser-sospinti. In qualche modo ci siamo già da sempre mossi verso questa totalità, o meglio siamo in cammino verso di essa. Ma siamo anche mossi in senso opposto, trascinati indietro da qualcosa o immobili in una sorta di gravità che tende a distoglier-

1. Novalis, *Schriften*. Hg. J. Minor. Jena 1923. Bd. 2, p. 179, Frammento 21.
2. *Aristotelis Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. A 2, 983 a 3 f.

ci. Siamo in cammino verso questo essere ''nella totalità''. Noi stessi siamo questo essere in-cammino, questo passaggio, questo ''né l'una né l'altra cosa''. Cos'è questo oscillare qua e là tra il né-né? Non l'una cosa e neppure l'altra, questo ''sì e no e sì''. Che cos'è questa inquietudine del non? La chiamiamo la *finitezza*.

Ci chiediamo: *cosa è ciò — la finitezza?*

La finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il *modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo divenire ciò che siamo, non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla. Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere-finiti, cioè la nostra più profonda finitizzazione. Finitezza *è* solamente nella vera finitizzazione. Ma in essa si compie in ultima analisi un *isolamento* dell'uomo nel suo esserci. Isolamento: questo non significa che l'uomo si irrigidisca sul suo misero e piccolo io, che si pavoneggi con questa o quell'altra cosa che considera il mondo. Questo isolamento è piuttosto quel *divenir-soli* nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell'essenziale di ogni cosa: in prossimità del mondo. Cos'è questa *solitudine*, nella quale l'uomo sarà sempre e solo un singolo?

[9] *Cosa è ciò — l'isolamento*?

Cosa sono tutte queste cose insieme: mondo, finitezza, isolamento? Cosa ci accade? Cos'è l'uomo, se nel fondo del suo essere gli accadono tali cose? Tutto ciò che conosciamo dell'uomo, l'animale, il pagliaccio civilizzato, il custode della cultura, persino la personalità, tutto ciò è soltanto l'ombra di alcunché di totalmente altro rispetto a ciò che chiamiamo l'*esserci*? Filosofia, metafisica, è una nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque; non un desiderio cieco e senza direzione, bensì un desiderio che si desta in noi di fronte a tali questioni e alla loro unità, come l'abbiamo appena poste: cos'è mondo, finitezza, isolamento? Ognuna di queste questioni coinvolge il tutto. Non è sufficiente che noi conosciamo tali questioni: decisivo è se noi effettivamente le poniamo, se abbiamo la forza di portarle innanzi attraverso l'intera nostra esistenza. Non è sufficiente che noi ci dedichiamo a tali questioni solo in modo impreciso e incerto, ma questo desiderio di trovarsi a casa ovunque è di per sé al tempo stesso la ricerca delle strade che aprono la via maestra

alla risoluzione di tali problemi. E, ancora, per far ciò è necessario il martellare proprio del concetto, di quei concetti che possono aprire un varco. Si tratta di un afferrare concettuale e di concetti di un tipo *peculiare e originario*. I *concetti metafisici* resteranno in eterno inaccessibili alla sottigliezza d'ingegno in sé indifferente e non-vincolante delle scienze. I concetti metafisici non sono qualcosa che possiamo imparare, e che un docente, o qualcuno che si faccia chiamare filosofo, possa pretendere che gli vengano ripetuti e applicati.

Ma innanzitutto non saremmo in grado di cogliere questi concetti e il loro rigore concettuale, se non fossimo già anticipatamente *afferrati* da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente. Questo venir-afferrati, il destarlo e fondarlo è la fatica fondamentale del filosofare. Ma ogni venir-afferrato proviene da uno *stato d'animo* e permane nello stesso. Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un'occupazione qualunque accanto ad altre, [10] bensì accadono nel *fondo* dell'esserci umano, gli stati d'animo dai quali hanno origine il venir-afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre e necessariamente *stati d'animo fondamentali* dell'esserci, tali che pervadono costantemente e in modo essenziale l'uomo, senza tuttavia che egli li debba sempre e necessariamente riconoscere come tali. *La filosofia accade sempre in uno stato d'animo fondamentale*. L'afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati, e questo a sua volta in uno stato d'animo fondamentale. Novalis non intende forse qualcosa del genere, quando definisce la filosofia una nostalgia? Questo detto pronunciato da un poeta non sarebbe allora per nulla fallace, se fossimo capaci di trarne fuori l'essenziale.

D'altro canto ciò che abbiamo così ottenuto, non è una definizione della metafisica, bensì qualcosa d'altro. Abbiamo visto come, nei nostri tentativi iniziali di caratterizzare la metafisica, siamo stati sempre respinti e riportati indietro dalle vie traverse che percorrevamo, e perciò costretti a cogliere la metafisica a partire da se stessa. A questo punto si è sottratta a noi. Ma verso dove ci ha condotti? La metafisica si è ritratta e si ritrae nell'oscurità dell'essenza umana. La nostra domanda: cos'è metafisica? si è mutata nella domanda: cos'è l'uomo?

Certo, neppure a questo interrogativo abbiamo trovato una rispo-

sta. Al contrario, l'uomo stesso è diventato per noi più misterioso. Ci chiediamo nuovamente: cos'è l'uomo? Un passaggio, una direzione, una tempesta che infuria sopra il nostro pianeta, un ritorno oppure un disguido del possibile per gli dei? Non lo sappiamo. Ma abbiamo visto che in questo essere misterioso accade la filosofia.

§ 3. Pensare metafisico come pensare concettualmente totalizzante, che si muove verso la totalità e afferra l'esistenza penetrandola

Ci troviamo nell'orizzonte di un'osservazione preliminare che ha la funzione di avvicinarci al compito del corso, e allo stesso tempo [11] di renderne esplicito l'*atteggiamento globale*. Abbiamo visto come, nei confronti del titolo *Concetti fondamentali della metafisica*, inizialmente chiaro, ci troviamo ora disorientati, non appena ci domandiamo più da vicino che cosa sia la metafisica, che cosa, a grandi linee, dobbiamo sapere per poter in qualche modo prendere posizione su quanto stiamo trattando. Se esaminiamo tale questione, che cosa sia metafisica, ci muoviamo su *quelle* vie che ci sono immediatamente vicine e che sono già state percorse fin dai tempi antichi; sia che definiamo la filosofia come scienza o come proclamazione di una visione del mondo, oppure che tentiamo di paragonare la filosofia all'arte e alla religione, o che infine passiamo a definire la filosofia ricorrendo ad un orientamento storiografico, ne consegue che in ogni caso percorriamo vie traverse; vie traverse non solo perché sono in sé più lunghe, ma perché girano unicamente intorno al problema. Queste vie sono in effetti sentieri interrotti, vie che terminano all'improvviso e conducono in un vicolo cieco.

Ma queste considerazioni e questi tentativi, che abbiamo soltanto sommariamente intrapreso, in effetti manifestano qualcosa di essenziale: che non possiamo assolutamente sottrarci alla necessità di cogliere, in modo immediato e diretto, la filosofia e la metafisica, e proprio qui sta la difficoltà, cioè rimanere effettivamente presso ciò su cui ci stiamo interrogando senza trovar rifugio in qualche via traversa. Questo restare presso la cosa è la difficoltà maggiore soprattutto perché la filosofia,

non appena ci apprestiamo ad esaminarla seriamente, si sottrae a noi in una oscurità che le è peculiare, là dove è autentica: fare umano nel fondo dell'essenza dell'esserci umano.

Siamo dunque risaliti, in modo immediato e apparentemente arbitrario, a un detto di Novalis, secondo il quale la filosofia è una nostalgia, un impulso a essere ovunque a casa propria. Abbiamo tentato di interpretare questo detto. Abbiamo tentato di *trarvi fuori* qualcosa. Da ciò è risultato che questo desiderio di essere a casa *ovunque*, cioè di esistere *nella totalità* [12] dell'ente, non è altro che un peculiare interrogare intorno a ciò che significa questo "nella totalità" che noi chiamiamo *mondo*. Ciò che accade in questo interrogare e cercare, in questo qui-e-là, è la finitezza dell'uomo. Quello che si compie in questo processo di finitizzazione è l'estrema forma di autoisolamento, in cui ognuno sta per sé come un singolo dinanzi al tutto. Da quanto detto risulta che questo interrogare che-coglie-e-afferra concettualmente, è fondato in ultima analisi proprio in un venir-afferrati, che ci deve determinare e in base al quale possiamo afferrare concettualmente e siamo in grado di cogliere ciò che poniamo in questione. Ogni venir-afferrati ha le sue radici in uno stato d'animo. In definitiva ciò che Novalis chiama *nostalgia* è lo *stato d'animo fondamentale del filosofare.*

Se ritorniamo al punto di partenza della nostra considerazione preliminare e ci chiediamo nuovamente cosa significa il titolo "Concetti fondamentali della metafisica", non lo intenderemo più semplicemente in analogia a "Principi fondamentali della zoologia" o "Lineamenti fondamentali della linguistica". La metafisica non è un settore del sapere, all'interno del quale esaminiamo un ambito definito di oggetti con l'ausilio di una tecnica di pensiero. Rinunceremo quindi ad inquadrare la metafisica come una disciplina scientifica tra le altre. Per il momento dobbiamo lasciare aperta la questione di cosa sia in generale la metafisica. Vediamo soltanto che la metafisica è un accadere-fondamentale nell'esserci umano. Le sue nozioni fondamentali sono concetti, ma questi, così si dice in logica, sono rappresentazioni pro-positive nelle quali rappresentiamo qualcosa di universale o qualcosa nella sua generalità, qualcosa riguardo all'universale che molte cose hanno in comune tra loro. Grazie alla rappresentazione di questo universale siamo in grado di defi-

nire le singole cose che ci sono preliminarmente date, di definire per esempio questa cosa come cattedra e quell'altra come casa. Il concetto viene così inteso come atto del rappresentare che definisce. È tuttavia evidente che i concetti fondamentali della metafisica e in generale i concetti della filosofia non potranno [13] mai essere qualcosa di simile, se ci ricordiamo che essi stessi si ancorano in un venir-afferrati, all'interno del quale noi non rappresentiamo ciò che afferriamo concettualmente, ma ci muoviamo invece in un comportamento totalmente diverso e, in senso originario, fondamentalmente differente da ogni metodo scientifico.

Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente, e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo cioè posti in questione.

In conformità a ciò, i concetti fondamentali non sono degli universali, né formule valide per le caratteristiche universali di un dominio di oggetti (animali, linguaggio), bensì sono concetti di un tipo peculiare. Essi afferrano sempre concettualmente in sé la totalità, sono *totalità-concettuali*. Ma sono totalità concettuali anche in un secondo senso, connesso al primo quanto altrettanto essenziale: sempre con-afferrano concettualmente in sé l'uomo che afferra concettualmente e il suo esserci: non a posteriori, bensì in modo tale che essi non siano quello senza questo e viceversa. Non esiste nessun concetto del tutto senza la totalità concettuale dell'esistenza stessa di colui che filosofa. Il pensare metafisico è pensare concettualmente totalizzante nel duplice senso di muoversi verso il tutto e di afferrare l'esistenza penetrando in essa.

[14] CAPITOLO SECONDO

L'AMBIGUITÀ NELL'ESSENZA DELLA FILOSOFIA (METAFISICA)

La comprensione del titolo del corso e la delineazione del nostro compito si è così mutato, ma mutato è anche il comportamento fondamentale all'interno del quale dovremo mantenerci nel corso di tutte le nostre discussioni. Più precisamente, mentre prima non sapevamo proprio nulla dell'esistenza di un comportamento fondamentale del filosofare, ma restavamo nell'indifferente attesa di nuove nozioni da apprendere, ora invece si è affacciata l'idea che ci venga richiesto qualcosa come un comportamento fondamentale. In un primo momento potremmo pensare: concetti fondamentali della metafisica, lineamenti fondamentali della linguistica, tutto ciò presuppone un interesse, ma in fondo quello che presuppone è proprio un'indifferente attesa di qualcosa che ci arrechi, in modo più o meno convincente, delle conoscenze. Ci rendiamo conto che non è così. Si tratta essenzialmente e necessariamente di un esser-pronti. Per quanto questo comportamento fondamentale possa risultare confuso e incerto, e per il momento debba rimanere tale, ha proprio in questa sua insicurezza la vitalità e la forza di cui abbiamo bisogno per poter in generale comprendere qualcosa in proposito. Se non vi aggiungiamo il piacere di avventurarci nell'esistenza dell'uomo, il gusto di assaporare tutta l'enigmaticità e pienezza dell'esserci e delle cose, l'indipendenza da scuole e dottrine, e tuttavia con tutto ciò una profonda volontà di ascoltare e di imparare, solo a queste condizioni gli anni trascorsi all'università, per quante conoscenze si riesca ad accumulare, non andranno del tutto perduti. Non solo: ma gli anni a venire prenderanno una piega oscura e stentata il cui esito assomiglierà ad una sorta

di sogghignante tranquillità. Dobbiamo semplicemente comprendere come ci venga richiesta un'attenzione [15] di tipo diverso rispetto a quella necessaria per imprimersi nella mente, o, per meglio dire, accumulare negli scomparti della memoria i risultati di ricerche oppure una dimostrazione nell'ambito delle scienze. Eppure, per quel che riguarda l'allestimento esterno, tutto rimane invariato: l'aula, la cattedra, il docente, gli studenti, solo che da una parte si tengono lezioni di matematica, da un'altra sulla tragedia greca e qui di filosofia. Ma se la filosofia è qualcosa di completamente diverso rispetto a una scienza, e le rimane tuttavia l'apparenza esteriore della scienza, allora in certo qual modo si nasconde, non viene alla luce in modo diretto. Più ancora: si presenta come qualcosa che non è né un suo capriccio, né un difetto, bensì che fa parte dell'essenza positiva della metafisica. Che cosa? L'*ambiguità*. Le nostre osservazioni preliminari sulla filosofia potranno dirsi concluse solamente quando avremo preso brevemente in considerazione l'ambiguità, che caratterizza in senso positivo l'essenza della metafisica e della filosofia.

In riferimento a questa ambiguità essenziale della metafisica discuteremo tre punti: 1. L'ambiguità del filosofare in generale; 2. l'ambiguità nel nostro filosofare, qui e ora, nel comportamento degli ascoltatori e nel comportamento del docente; 3. L'ambiguità della verità filosofica in quanto tale.

Non discuteremo questa ambiguità della filosofia per sviluppare una psicologia del filosofare, ma per chiarire l'atteggiamento fondamentale da noi richiesto, al fine di lasciarci condurre con maggiore chiarezza nelle future discussioni e abbandonare false attese, siano esse troppo elevate o troppo misere.

§ *4. L'ambiguità nel filosofare in generale: l'incertezza se la filosofia è scienza e proclamazione di una visione del mondo oppure no*

Queste false attese le conosciamo già per sommi capi. La filosofia si presenta come una scienza, sembra una scienza e tuttavia [16] non lo

è. La filosofia si presenta come proclamazione di una visione del mondo, e parimenti non lo è. Questi due modi di apparire e di sembrare vengono ad unirsi, e solo allora il carattere di ambiguità appare in tutta la sua evidenza. Quando la filosofia assume parvenza di una scienza, veniamo rinviati alla visione del mondo. La filosofia sembra essere la giustificazione ed esposizione scientifica di una visione del mondo, e tuttavia è qualcosa d'altro.

Questa duplice apparenza illusoria di scienza e di visione del mondo procura alla filosofia uno stato di costante *insicurezza*. Da un lato sembra che per essa non vi possano mai essere nozioni scientifiche ed esperienze sufficienti, e tuttavia questo "mai-abbastanza" di nozioni scientifiche al momento decisivo è comunque sempre troppo. D'altro canto, a tutta prima, sembra che la filosofia esiga che le sue conoscenze vengano in qualche modo applicate in pratica e trasposte nella vita attiva. Ma viene sempre alla luce come siffatto sforzo morale sia destinato a restare estraneo al filosofare. Sembra che si possano unire insieme pensiero creativo e sforzo ideologico-morale e far risultare da ciò la filosofia. Dal momento che, per lo più, si conosce la filosofia soltanto sotto questo suo *ambiguo doppio volto, come scienza e come proclamazione di una visione del mondo*, si cerca di imitare questo doppio aspetto, per renderle giustizia. Ciò produce quelle figure ibride che, senza midollo né ossa né sangue, vivacchiano in una sorta di esistenza letteraria. Viene così fuori un trattato scientifico con indicazioni moraleggianti annesse o sparse qua e là, oppure una predica più o meno valida che si avvale di terminologie e forme di pensiero scientifiche. Entrambe le cose possono sembrare filosofia, eppure non lo sono. Al contrario, qualcosa può presentarsi come un trattato rigorosamente scientifico, asciutto, pesante, senza alcun accento moraleggiante né con riferimenti ideologici, pura scienza, [17] ed essere tuttavia profondamente carico di filosofia. O ancora, puo avvenire un colloquio a quattr'occhi senza alcuna terminologia né apparato scientifico, un dialogo comune, ed essere un rigorosissimo ragionamento filosofico.

Così, nascosta sotto molteplici forme apparenti o anche travestimenti, la filosofia vaga sulla pubblica piazza. A volte sembra filosofia e non lo è affatto, a volte non lo sembra proprio e invece lo è; può venir rico-

nosciuta solamente da colui che le è divenuto affine nel più profondo di sé, cioè da colui che se ne cura. Ciò vale in particolar modo per quanto tenteremo di fare in questo corso.

§ 5. *L'ambiguità del nostro filosofare qui e ora nel comportamento degli ascoltatori e del docente*

Ma l'ambiguità della filosofia non scompare affatto, e anzi si accentua, ogni qualvolta ci si occupi di essa esplicitamente, come nel nostro caso: qui e ora. Filosofia come materia di insegnamento, materia d'esame, una disciplina nella quale, come in altre discipline, si consegue la laurea. Per gli studenti e i docenti la filosofia ha l'apparenza di una materia generale, sulla quale vengono tenuti corsi e lezioni. Di conseguenza il nostro comportamento nei suoi confronti è il seguente: decidiamo di seguire questo corso oppure passiamo oltre. Con ciò non accade niente, semplicemente qualcosa non ha luogo. Perché mai, altrimenti, godremmo della libertà accademica? In tal modo guadagnamo e perfino risparmiamo i dieci marchi della tassa di iscrizione al corso. Certo, non bastano per un paio di sci, ma vanno giusto bene per un bel paio di racchette da sci, e forse questi ultimi sono ben più importanti del corso di filosofia. Chi può saperlo, la filosofia potrebbe essere soltanto un'illusione.

[18] Forse abbiamo tralasciato un'occasione essenziale. Lo strano è che non ce ne accorgiamo, e che non ci rendiamo mai conto che, se passiamo oltre, non ci accade proprio nulla, e che possiamo tenere discorsi impegnati nei corridoi dell'università proprio come gli altri, che seguono le lezioni di filosofia e magari citano anche Heidegger. Se poi non siamo passati oltre e frequentiamo il corso, abbiamo così eliminato l'ambiguità? È forse all'apparenza cambiato qualcosa? Non siedono forse tutti ugualmente attenti o ugualmente annoiati? Siamo forse migliori del vicino perché capiamo più in fretta, oppure perché siamo più esperti e abili nel parlare, magari un po' più impratichiti di altri in una terminologia filosofica, per aver già frequentato alcuni seminari? Ma forse, nonostante tutto ciò, ci manca quel qualcosa di essenziale che un altro, anche soltanto una studentessa, al contrario possiede già.

Noi — voi come ascoltatori — siamo costantemente circondati e spiati da un essere ambiguo: la filosofia. E poi il docente: cosa mai non è in grado di dimostrare, e in quale selva di concetti e terminologie può muoversi, mettendo in campo un tale apparato scientifico da spaventare il povero ascoltatore! Può presentarsi come se, con il proprio pensiero, la filosofia fosse per la prima volta venuta al mondo come scienza assoluta. Cosa mai non è in grado di raccontare, con le più recenti parole d'ordine sulla situazione mondiale, sullo spirito e sul futuro dell'Europa, sulla futura era mondiale e sul nuovo Medioevo! Con quale impareggiabile serietà sa tenere discorsi sulla situazione dell'università e sulla sua attività, e domandare cos'è l'uomo, se un passaggio o un disguido per gli dei! Forse è un commediante, chi può saperlo? Ma se non lo fosse, cosa può essere mai questo suo iniziare contraddittorio, dal momento che il filosofare è una dicussione sulle cose ultime, qualcosa di ultimo in cui l'uomo viene isolato nel suo esserci, proprio mentre al contempo il docente [19] si rivolge alle masse? Se è una persona che filosofa, perché abbandona la solitudine e si presenta sulla piazza come pubblico professore? Ma soprattutto, che impresa pericolosa è mai questo ambiguo atteggiamento!

Teniamo soltanto discorsi alle masse oppure, a un esame più attento, attuiamo nei loro confronti un'opera di persuasione, che si basa su di un'autorità che non abbiamo affatto, e che però, per varie ragioni, si diffonde sotto forme diverse, anche se non lo vogliamo? Su cosa si fonda infatti questa autorità, grazie alla quale compiamo implicitamente quest'opera di persuasione? Non dal fatto di aver ricevuto l'incarico da un potere più alto, e neppure dal fatto di essere più saggi e più intelligenti di altri, bensì unicamente dal fatto di non venir compresi. Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi. Se invece veniamo compresi, allora appare chiaro se filosofiamo oppuro no. Se non filosofiamo, questa autorità crolla da sé. Ma se filosofiamo, non è mai esistita. Allora soltanto diviene evidente che il filosofare è in senso radicale proprio di ogni uomo, e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l'occasione che li desta alla filosofia. Dunque chi insegna non è affatto escluso dall'ambiguità, ma al contrario, già solo per il fatto di presentarsi e com-

parire come un'insegnante, diffonde innanzi a sé una parvenza illusoria. Così ogni corso di filosofia, sia esso un filosofare oppure no, è un'impresa segnata dall'ambiguità, che le scienze non conoscono.

A tutte queste considerazioni sull'ambigüità del filosofare in generale e del nostro in particolare, si potrebbe obiettare: effettivamente entra in gioco un certo grado di illusorietà, di falsità, una ingiustificata influenza basata sull'autorità; ma in prima e ultima istanza tutto ciò si decide sul terreno reale della dimostrazione. Il singolo [20] ha importanza soltanto nella misura in cui fornisce dimostrazioni, e induce gli altri al consenso mediante ciò che ha dimostrato. Cosa mai, in filosofia, non è stato dimostrato e spacciato per tale — eppure! Come stanno le cose in relazione al dimostrare? Che cosa è propriamente dimostrabile? Forse è dimostrabile sempre e soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza. Forse ciò che può, e di conseguenza deve, venir dimostrato, è a ben vedere qualcosa che vale poco. Ma se il filosofare coglie qualcosa di essenziale, può e per conseguenza deve essere un qualcosa di indimostrabile? Può la filosofia muoversi nell'ambito di affermazioni arbitrarie? O forse non ci è affatto consentito di fissare il filosofare nell'aut-aut di "dimostrabile" o "indimostrabile"? Come stanno le cose, in generale, in relazione alla verità della filosofia? Il carattere di verità della filosofia è qualcosa di simile all'evidenza di un principio scientifico, oppure è qualcosa di totalmente diverso? Con questi interrogativi tocchiamo con mano la questione dell'intrinseca ambiguità della filosofia.

§ 6. *La verità della filosofia e la sua ambiguità*

Nel corso delle osservazioni preliminari finora compiute abbiamo raggiunto in via provvisoria la caratterizzazione della metafisica come pensare concettualmente totalizzante, un interrogare che in ogni sua domanda, e non soltanto nei risultati, si interroga a proposito della totalità. Ogni questione rivolta alla totalità con-afferra concettualmente in sé l'interrogante, lo pone in questione a partire dalla totalità. Abbiamo cercato di caratterizzare la totalità a partire da un aspetto apparentemente psicologico, cioè a partire da quanto abbiamo chiamato l'ambiguità del

filosofare. Fino ad ora abbiamo osservato questa ambiguità della filosofia seguendo due direzioni: in primo luogo l'ambiguità del filosofare *in generale*, e in secondo luogo l'ambiguità del *nostro* filosofare *qui e ora*. [21] L'ambiguità della filosofia in generale consiste nel fatto che si presenta come scienza e come visione del mondo, e non è né l'una né l'altra. Questa ambiguità ci porta ad essere incerti se la filosofia sia una scienza e una visione del mondo o meno.

Ma questa ambiguità generale si accentua proprio quando si osa presentare qualcosa come filosofia in modo esplicito: così l'apparenza illusoria non viene eliminata, bensì accentuata. È un'apparenza illusoria in duplice senso, che colpisce voi, gli ascoltatori, e me; un'apparenza illusoria che, per ragioni sulle quali torneremo in seguito, non può affatto venir eliminata. Per il docente questa apparenza illusoria è ancora più ostinata o pericolosa, perché a suo favore parla sempre una certa autorità non voluta, la quale viene esercitata in un'opera di persuasione particolare e difficilmente percepibile, un'opera di persuasione che solo di rado si mostra nella sua evidente pericolosità. Ma quest'opera di persuasione, insita in ogni esposizione filosofica, non scomparirebbe neppure, se si avanzasse la richiesta che tutto debba essere ricondotto unicamente ad argomenti dimostrativi, e che tutte le conclusioni possano essere tratte solo nell'ambito di quanto è stato dimostrato. Il presupposto che questa ambiguità possa fondamentalmente venire eliminata limitandosi a ciò che è dimostrabile, risale ad un altro presupposto, che giace più in profondità: che cioè anche in filosofia il dimostrabile sia l'essenziale. Ma questo forse è un errore; forse è dimostrabile soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza, e tutto ciò che ha bisogno di venir dimostrato, non ha forse in sé rilevanza alcuna.

Quest'ultimo tentativo di eliminare l'ambiguità limitandoci al dimostrabile, ci conduce dunque alla questione del carattere e della verità e della conoscenza filosofica, e se si possa a questo proposito parlare di dimostrabilità.

Per il momento tralasciamo il fatto caratteristico che il problema della verità filosofica è stato posto solo di rado, e anche allora soltanto in modo provvisorio. Che le cose stiano in questa maniera [22], non dipende dal caso, bensì ha la sua ragion d'essere proprio nell'ambiguità

della filosofia. In che senso? L'ambiguità della filosofia induce l'uomo a porre quale alleato e guida della filosofia il suo sano buon senso, il quale prescrive in modo altrettanto ambiguo che cosa si debba pensare della filosofia e della sua verità.

Abbiamo affermato che il filosofare è una discussione e un dialogo sulle cose ultime ed estreme. Anche la coscienza comune sa che la filosofia è qualcosa del genere, sebbene fraintenda questo sapere, intendendolo come una visione del mondo e una scienza assoluta.

Ma ora la filosofia si presenta in primo luogo come qualcosa che riguarda tutti, e che tutti possono comprendere, e in secondo luogo come qualcosa di ultimo e di supremo.

a) Il presentarsi della filosofia come qualcosa che riguarda tutti e che tutti possono comprendere

La filosofia è qualcosa che riguarda tutti. Non è il privilegio di un singolo uomo. Di questo probabilmente non si può dubitare. Ma la coscienza comune deduce implicitamente da ciò: le cose che riguardano tutti, devono poterle comprendere tutti. La filosofia deve quindi essere comunque accessibile a tutti. Questo "comunque" significa: deve apparire immediatamente chiara. Immediatamente, cioè come ognuno è e si trova, senza ulteriore dispendio di forze per il sano buon senso. Ma tutti sanno che ciò che tutti possono comprendere comunque, sono delle asserzioni del tipo: $2 \times 2 = 4$, ovvero ciò che può venir accertato attraverso un calcolo, il quale non sta al di là delle capacità di calcolo di chiunque e di ciò con cui tutti possono comunque calcolare. Il calcolare è quanto si può comprendere come $2 \times 2 = 4$. Per afferrare cose simili è necessario un dispendio minimo della sostanza umana, o addirittura non ne è necessario alcuno. Queste verità universalmente valide per tutti, le comprendiamo senza mettere mai in gioco la nostra essenza umana a partire dal suo fondamento. Tali cose che comprendo, le comprende un uomo qualunque, [23] sia egli una persona istruita o un contadino, un galantuomo oppure un manigoldo, sia che questa persona sia profonda e vicina a se stessa, sia che sia dispersa e irretita nel contingente. La filosofia

riguarda tutti. Dunque è per tutti, così come tutti immaginano che sia. La verità filosofica, proprio perché riguarda tutti, deve poter essere comprensibile a tutti secondo il criterio della quotidianità. La conclusione immediata di questo ragionamento è: *ciò che* tutti possono comprendere, racchiude in sé il *modo* e la *maniera* in cui tutti lo possono comprendere. Ciò che a tutti è comprensibile, prescrive che cosa possa essere vero in generale, e come debba essere una verità in generale e successivamente (in seconda istanza) una verità filosofica.

b) Il presentarsi della filosofia come qualcosa di ultimo e di supremo

α) La verità filosofica nella sua illusoria apparenza di verità assolutamente certa

La filosofia è qualcosa di ultimo e di estremo. Ma questo è proprio ciò che tutti devono avere e poter possedere *saldamente*. È per tutti chiaro che, poiché questa è la cosa suprema, deve essere anche la più sicura. Deve essere quanto vi è di più certo. Ciò che tutti possono comprendere senza sforzo alcuno, deve avere il carattere di *suprema certezza*. E, guarda caso, ciò che è comunque accessibile a tutti come $2 \times 2 = 4$, lo conosciamo nella sua formulazione estrema come conoscenza matematica; come altresì tutti sanno, questa è anche la conoscenza suprema, la più rigorosa e più certa. E così avremmo ricavato da ciò che il filosofare è, e deve essere, l'idea e il metro di paragone della verità filosofica. Come se ciò non bastasse, sappiamo che Platone, al quale certo non vorremo negare il carisma del filosofo, fece scrivere sopra l'ingresso della sua Accademia: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. Nessuno vi abbia accesso che non sia versato nella geometria e nella conoscenza matematica. E qual era l'intenzione di Cartesio, che determinò l'atteggiamento fondamentale della filosofia moderna, se [24] non quella di procurare alla verità filosofica il carattere di verità matematica, e sottrarre così l'umanità al dubbio e alla mancanza di chiarezza? Di Leibniz ci è stato tramandato il detto: "Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Metaphysi-

que'', senza la matematica non si può penetrare nel fondo della metafisica. Questa è dunque la conferma più profonda e completa di ciò che per ognuno vale come verità assoluta in filosofia.

Ma se è chiaro come il sole che la verità filosofica è verità assolutamente certa, perché la filosofia non riesce mai a portare a compimento questa fatica? Al contrario, nell'intera storia della filosofia, non abbiamo forse modo di vedere, proprio in relazione a ciò, una catastrofe dopo l'altra? Pensatori come Aristotele, Cartesio, Leibniz e Hegel devono sopportare di venir confutati da un dottorando. Queste catastrofi sono così catastrofiche che gli interessati non se ne accorgono neppure.

Non dobbiamo forse concludere, tenuto conto dell'esperienza fatta finora sul destino della filosofia come scienza assoluta, che questo obiettivo deve venire definitivamente abbandonato? A questa deduzione si potrebbe obiettare in primo luogo che, sebbene due millenni e mezzo di storia della filosofia occidentale rappresentino un considerevole periodo di tempo, esso non è però sufficiente perché si possa trarre per tutto il tempo a venire una tale conclusione, e, in secondo luogo, che in questa maniera non si possono affatto trarre conclusioni per il futuro a partire da ciò che è stato, e decidere in materia; la possibilità che la filosofia giunga un giorno a tale obiettivo, deve dunque fondamentalmente rimanere aperta.

A queste due obiezioni si deve rispondere: non neghiamo alla filosofia il carattere di scienza assoluta, perché fino ad ora non l'ha ancora raggiunto, bensì perché questa idea [25] dell'essenza filosofica viene ascritta alla filosofia sulla base della sua ambiguità, e perché questa idea mina nel più profondo l'essenza stessa della filosofia. Per questo abbiamo fatto dei brevi cenni sull'origine di tale idea. Cosa significa porre innanzi alla filosofia la conoscenza matematica come suo criterio di paragone per la conoscenza come suo ideale di verità? Niente di meno che porre la conoscenza non-vincolante e più vuota quanto al suo contenuto, come misura per quella più vincolante e più piena, cioè rivolta al tutto. Dunque la possibilità che la filosofia, un giorno, riesca a raggiungere il sua presunto obiettivo di divenire scienza assoluta, non deve venir lasciata aperta, perché questa possibilità non è affatto una possibilità della filosofia.

Il motivo per cui rifiutiamo a priori e fondamentalmente questa connessione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica è il seguente: la conoscenza matematica, sebbene racchiuda oggettivamente un vasto patrimonio di conoscenze, è, quanto al contenuto, la più vuota che si possa immaginare, e, come tale, la meno vincolante per l'uomo. Per questo ci troviamo di fronte al fatto straordinario che matematici dell'età di diciassette anni possono compiere grandi scoperte. Le conoscenze matematiche non devono necessariamente essere sorrette dalla sostanza più profonda dell'uomo. Per la filosofia una cosa del genere è completamente impossibile. Questa conoscenza matematica, la più vuota e allo stesso tempo la meno vincolante per la sostanza dell'uomo, non può dunque divenire il metro di paragone per la conoscenza più completa e vincolante che si possa immaginare, quella filosofica. Questa è la vera ragione, per il momento appena accennata, per cui la conoscenza matematica non può venir proposta quale ideale della conoscenza filosofica.

β) La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale. Il radicamento della verità della filosofia nel destino dell'esserci

Se rispondiamo in tal modo a queste obiezioni e sosteniamo la tesi che, in breve, la conoscenza filosofica non è una conoscenza matematica in senso lato, che non ha il carattere di certezza assoluta, non siamo allora minacciati da un'altra *obiezione*, ben più acuta, che rende vane tutte le discussioni precedenti? Non può chiunque venirci incontro e dire: un momento, voi continuate ad affermare in tono deciso che la filosofia non è una scienza, che non è una conoscenza assolutamente certa; ma proprio questo, che essa non è una conoscenza assolutamente certa, deve tuttavia essere assolutamente certo, e questa tesi assolutamente certa voi la andate proclamando in un corso di filosofia. Ma ecco qui dunque tutto il carattere sofistico di questo modo di fare non scientifico. Affermare che non c'è alcuna certezza assoluta con la pretesa che ciò sia assolutamente certo, è il modo di procedere più subdolo che si possa immaginare, il quale però ha anche vita breve. Come potrebbe infatti resistere all'obiezione appena avanzata?

Dal momento che l'argomento che ci viene ora contrapposto, non ha avuto origine oggi, ma riappare continuamente, dobbiamo tenerlo ben presente e comprenderlo nella sua evidenza formale. Non è un argomento convincente? L'argomento dice: affermare con assoluta certezza che non esiste alcuna certezza assoluta, è assurdo e in sé contraddittorio. Infatti in questo modo viene ad esserci almeno *la* certezza che non c'è alcuna certezza. Ma ciò significa che *una* certezza c'è. Davvero, questo argomento è tanto convincente quanto è logoro, ed è logoro come anche da sempre privo di effetto. Il fatto poi che questo argomento sia in apparenza incrollabile [27] e non abbia, nonostante ciò, alcun rilievo, è casuale. Comunque non vogliamo appellarci ulteriormente alla sua inefficacia nel corso della storia passata, quanto proporre una duplice riflessione.

Primo: proprio perché viene addotto sempre con tanta facilità, questo argomento non ha essenzialmente nulla da dire. È totalmente vuoto e non-vincolante. È un argomento che, quanto al contenuto, non si riferisce affatto alla filosofia, bensì a un'argomentazione formale che costringe chiunque parli ad autocontrollarsi. Se questo argomento avesse la forza probante e la portata che in tali circostanze gli viene attribuita, allora, almeno secondo il modo di pensare di coloro che pretendono di basare tutto su tale certezza e su tali prove sicure, si dovrebbe preliminarmente dimostrare come questo vuoto artificiale basato sulla autocontraddizione formale, abbia in sé la proprietà di determinare e sostenere la filosofia nella sua essenza, nel suo essere qualcosa di estremo e di totale. Questa prova non solo non è stata fino ad ora fornita, ma non ne è stata neppure riconosciuta la necessità da parte di coloro che la utilizzano per argomentare.

Secondo: questo argomento, che spera di distruggere la nostra tesi secondo la quale la filosofia non è scienza e non ha carattere di certezza assoluta, non coglie affatto nel segno. Infatti non affermiamo né affermeremo mai, in modo assolutamente certo che la filosofia non è una scienza. Perché lo lasciamo incerto? Forse perché, in fondo, lasciamo ancora aperta la possibilità che lo sia? In nessun modo, bensì perché non siamo e non possiamo mai essere assolutamente certi di filosofare con tutti questi nostri discorsi. Se non siamo neppure assolutamente certi di

ciò che facciamo, come potremo mai voler ascrivere al nostro fare una certezza assoluta?

Siamo incerti del filosafare. E tuttavia, non potrebbe la filosofia avere in sé una qualche certezza assoluta? No, poiché [28] il nostro essere incerti del filosofare non è una proprietà casuale della filosofia che riguarda soltanto noi, bensì qualcosa che le appartiene, dal momento che si tratta di una attività dell'uomo. La filosofia ha senso solamente in quanto fare umano. *La sua verità è essenzialmente quella dell'esserci umano.* La verità della filosofia è con-radicata nel destino dell'esserci. Ma questo esserci accade nella libertà. Possibilità, mutamento e situazione sono oscuri. L'esserci si trova dinanzi a possibilità che non prevede. È soggetto a un mutamento che non conosce. Si muove costantemente in una situazione di cui non è padrone. Tutto ciò che fa parte dell'esistenza dell'esserci, fa anche parte, in modo altrettanto essenziale, della verità della filosofia. Se affermiamo tali cose, non vuol dire che le sappiamo con assoluta certezza, e neppure con una certa probabilità, il che è solo il concetto opposto rispetto a una presupposta certezza assoluta. Sappiamo tutto ciò nell'orizzonte di un peculiare tipo di sapere, che è caratterizzato dall'oscillare tra la certezza e l'incertezza, un sapere nel quale entriamo e ci immedesimiamo solamente per mezzo del filosofare. Infatti, finché diciamo semplicemente tali cose, sorge sempre l'illusione che questi siano principi apodittici, anche se non ne siamo partecipi. L'apparenza illusoria scompare, se mutiamo il contenuto.

Ma se noi stessi non sappiamo se stiamo filosofando oppure no, tutto comincia a vacillare! È proprio così. Tutto deve iniziare a vacillare. Non possiamo esigere altro da noi stessi. Soltanto se fossimo certi di essere un dio o magari Dio stesso ciò non accadrebbe. Ma allora anche la filosofia diverrebbe assolutamente superflua, e tanto più lo sarebbe il nostro discutere su di essa. Dio infatti non filosofa, se è vero che la filosofia deve mantenersi nell'orizzonte della nullità e della finitezza, come ci suggerisce il nome stesso: questo amore per... questa nostalgia di... La filosofia è il contrario di ogni sorta di conforto e di ogni consolazione. È il vortice nel quale l'uomo viene risucchiato, al fine di comprendere concettualmente l'esserci senza cadere in [29] fantasticherie. Proprio perché la verità, che è propria di un tale afferrare concettuale, è qualcosa

di ultimo e di estremo, ha come costante e pericolosa compagna la suprema incertezza. Tra coloro che ricercano la conoscenza, nessuno si trova in ogni istante tanto vicino all'errore come colui che filosofa. Chi non l'ha ancora capito, non ha ancora minimamente avvertito che cosa significhi realmente filosofare. Ciò che è ultimo ed estremo, è quanto vi è di più rischioso e insicuro, e tale carattere si accentua ancor più, perché questo qualcosa di ultimo e di estremo dovrebbe essere, propriamente e ovviamente, ciò che vi è di più certo per ognuno; apparenza illusoria nella quale fa poi la sua comparsa anche la filosofia. Presi dalla vertigine dell'idea che la filosofia sia la scienza assoluta, si è soliti dimenticare questa sua pericolosa compagna. Magari poi, improvvisamente, ci si ricorda di ciò a posteriori, senza però che questo ricordo divenga decisivo per l'agire. Perciò solo di rado si desta l'autentico atteggiamento fondamentale, adeguato a questa ambiguità intrinseca della verità filosofica. Non conosciamo ancora questo elementare esser pronti per la pericolosità della filosofia. Poiché non ci è noto, e tanto meno presente, non è mai oggetto di dialogo tra coloro che si occupano di filosofia, ma che non filosofano se non raramente, oppure mai. Fino a quando mancherà questo elementare esser-pronti per l'intima pericolosità della filosofia, non avrà mai luogo una vera discussione filosofica, per quanti articoli vengano sguinzagliati l'uno contro l'altro nei periodici e nelle riviste. Ognuno di loro vuole dimostrare all'altro qualche verità, e, nel far ciò, dimentica l'unico vero compito, il più difficile, che è quello di sospingere il proprio esserci e quello degli altri nell'orizzonte di una fruttuosa problematicità.

γ) L'ambiguità dell'atteggiamento critico in Cartesio e nella filosofia moderna

Non è un caso che con il venire alla luce, in Cartesio, dell'intendimento robusto ed esplicito di elevare la filosofia al rango di scienza assoluta, si sviluppi anche una peculiare ambiguità della filosofia. Cartesio ebbe fondamentalmente l'intuizione di fare della filosofia una conoscenza assoluta. E proprio in lui possiamo osservare un fatto singolare.

Il filosofare inizia con il *dubbio*, e sembra che tutto venga posto in questione. Ma è solo un'apparenza. L'esistenza, l'io (l'ego) non viene affatto posto in questione. Questa apparenza illusoria e questa ambiguità dell'atteggiamento critico si trascinano attraverso tutta la filosofia moderna, fino ai giorni nostri. Al massimo è un atteggiamento critico-scientifico, ma non è critico in senso filosofico. È sempre e soltanto il sapere, l'esser-coscienti delle cose, degli oggetti o magari anche dei soggetti a venir posto in questione (se non addirittura lasciato semplicemente in sospeso e neppure preso in considerazione), e questo unicamente per rendere più rigorosa e convincente quell'esigenza di sicurezza presupposta fin da principio. *Ma l'esserci stesso non viene mai posto in questione.* Un atteggiamento fondamentale di tipo cartesiano in filosofia non potrà mai porre in questione l'esistenza dell'uomo, perché, così facendo, distruggerebbe in partenza le sue intenzioni più proprie. Tale atteggiamento, come ogni filosofia dell'era moderna a partire da Cartesio, non mette in gioco proprio nulla. Al contrario, l'atteggiamento fondamentale di Cartesio sa, o crede di sapere a priori, che tutto può venir dimostrato e fondato in modo assolutamente rigoroso e puro. Per dimostrarlo adotta il metodo critico in una maniera non vincolante e tantomeno rischiosa; così critico da presumere di avere a priori la certezza che non gli accadrà nulla. Comprenderemo in seguito perché le cose stanno così. Fintantoché ci [31] atteggiamo in questo modo verso noi stessi e verso le cose, ci collochiamo al di fuori della filosofia.

§ 7. *La lotta del filosofare contro l'ambiguità insuperabile della sua essenza. L'autonomia del filosofare in quanto accadimento fondamentale nell'esserci*

Lo sguardo gettato sulla molteplice ambiguità del filosofare è scoraggiante, e tradisce in fondo tutta l'inutilità di tale procedere. Sarebbe uno sbaglio voler attenuare anche solo parzialmente questa impressione che il filosofare si trovi in uno stato di assoluta disperazione, o magari voler accomodare le cose in un secondo tempo, affermando che in fondo la situazione non è poi così grave e che nella storia dell'umanità la

filosofia ha compiuto molte e altre cose. Questo è soltanto chiacchiera, che col suo discorrere distoglie dalla filosofia. Questo sgomento va piuttosto, al contrario, mantenuto e sopportato. Proprio in esso si manifesta infatti un carattere essenziale di ogni afferrare concettuale proprio della filosofia, cioè il fatto che il concetto filosofico è un *attacco* rivolto in direzione dell'uomo ed esattamente dell'uomo nella sua totalità, che viene espulso dalla quotidianità e ricacciato nel fondamento delle cose. Ma chi compie questo attacco non è l'uomo, l'equivoco soggetto della quotidianità e della beatitudine del sapere, bensì *è l'esser-ci nell'uomo che, nel filosofare, indirizza il suo attacco verso l'uomo.* Nel fondo della sua essenza l'uomo è dunque un essere attaccato e afferrato; attaccato dal "fatto che è ciò che è", è concettualmente co-incluso in ogni interrogare concettualmente afferrante. Ma questo esser-incluso nella totalità concettuale non è una sorta di timore beato, bensì la lotta contro l'ambiguità insuperabile di ogni interrogare e di ogni essere.

Sarebbe altresì un errore vedere nel filosofare un modo di fare disperato, [32] che logora se stesso, qualcosa di tetro, di depresso, di "pessimistico", rivolto a tutto quanto c'è di oscuro e di negativo. Intendere il filosofare in questo modo sarebbe un errore non già perché, accanto a queste presunte ombre, ha anche i suoi lati luminosi, bensì perché tale valutazione del filosofare non è affatto ricavata a partire dal filosofare stesso. Un siffatto modo di giudicare il filosofare, e in particolare proprio il nostro personale tentativo, trova oggi concordi gli scrittori delle più diverse visioni del mondo e tendenze, e i loro seguaci.

Ma questo modo di giudicare il filosofare, che non è certo nuovo, trae la sua origine dall'atmosfera, a sua volta perfettamente riconoscibile, dell'uomo normale e dalle convinzioni che lo guidano, secondo le quali ciò che è normale è l'essenziale, e ciò che è medio, e di conseguenza valido in generale, è il vero (l'eterna mediocrità). Quest'uomo normale prende i suoi miseri trastulli come misura di ciò che deve essere considerato come gioia. Quest'uomo normale prende le sue anguste pusillanimità come misura di ciò che si può considerare sgomento e angoscia. Quest'uomo normale prende la sua satolla comodità come misura di ciò che può essere considerato sicurezza e insicurezza. Ora dovrebbe per lo meno essere sorto il dubbio se il filosofare, in quanto discussione e dialogo su

ciò che è ultimo ed estremo, possa venir trascinato dinanzi a tali giudici, e se siamo proprio disposti a lasciare che tali giudici ci impongano la posizione da assumere nei confronti della filosofia, o se siamo invece decisi ad altro e vogliamo rimetterci soltanto a noi stessi e al nostro essere uomini. È forse così certo che l'interpretazione dell'esistenza dell'uomo nel cui orizzonte oggi ci muoviamo, secondo la quale per esempio la filosofia è considerata un cosiddetto bene culturale accanto ad altri, e magari anche una scienza che richiede di essere coltivata, è allora così certo che questa interpretazione dell'esistenza sia la più alta? Chi ci garantisce che in questo suo odierno modo di comprendersi, l'uomo non abbia elevato a dio la sua mediocrità?

[33] In contrapposizione alle vie indirette percorse all'inizio, abbiamo tentato fino ad ora di cogliere il filosofare stesso, anche se solo in forma preliminare. Nel fare ciò abbiamo percorso un duplice cammino. Primo: abbiamo configurato l'interrogare filosofico sulla via di un'interpretazione del detto di Novalis: filosofare è nostalgia, l'impulso a essere ovunque a casa propria. Secondo: abbiamo caratterizzato l'ambiguità che è propria del filosofare. Da tutto questo desumiamo che la filosofia è qualcosa di autonomo. Non possiamo intenderla come una scienza tra le altre, ma neppure come quel qualcosa che troviamo unicamente ponendo in questione le scienze nei loro fondamenti. Non esiste la filosofia perché esistono le scienze, bensì, al contrario, *possono* esistere le scienze solo perché, e solo se esiste la filosofia. Ma la giustificazione delle scienze, cioè il compito di dar loro fondamento, non è l'unico né il principale dei compiti della filosofia. Essa afferra piuttosto la totalità della vita umana (dell'esser-ci) penetrandovi, e questo, anche qualora non vi sia scienza alcuna; essa non sta semplicemente ad osservare la vita (esser-ci) a posteriori in quanto sussistente, ordinandola e determinandola in base a concetti universali. Il filosofare stesso è piuttosto un modo d'essere fondamentale dell'esser-ci. È la filosofia che, per lo più occultamente, fa sì che l'esser-ci divenga per la prima volta ciò che può essere. Ma l'esser-ci in questione non sa ciò che l'esser-ci dell'uomo *può* essere nelle singole epoche; le sue possibilità si formano proprio soltanto e unicamente nell'esser-ci. Ma queste possibilità sono quelle dell'esser-ci effettivo, cioé del confronto che deve compiere con l'ente nella sua totalità.

Filosofare non è neppure un riflettere a posteriori sulla natura e cultura presenti, e neppure un escogitare possibilità e leggi che vengono poi applicate in un secondo momento a ciò che sussiste.

Tutte queste concezioni riducono la filosofia a una occupazione [34] e a una attività, seppure in una forma sublimata. Il filosofare è invece qualcosa che viene prima di ogni occuparsi-di, e rappresenta l'accadimento fondamentale dell'esser-ci, qualcosa di autonomo e di totalmente diverso dai comportamenti nei quali comunemente ci muoviamo.

Questo lo sapevano già, e dovevano saperlo i filosofi antichi nei primi, decisivi primordi. Ad esempio ci è stato tramandato un detto di *Eraclito* che afferma: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.[1] "Per quanto io abbia udito le opinioni di molti uomini, nessuno è mai riuscito a comprendere che l'essere saggi, il σοφὸν [la filosofia] è qualcosa di separato da tutto il resto". In latino ciò che è separato si chiama *absolutum*: qualcosa che è nel luogo suo proprio, o, più precisamente, che forma per la prima volta per se stesso il luogo che gli è proprio. — Platone, in uno dei suoi grandi dialoghi,[2] afferma che la differenza tra gli uomini che filosofano e quelli che non filosofano, è la stessa che intercorre tra la veglia (ὕπαρ) e il sonno (ὄναρ). L'uomo che non filosofa (anche l'uomo di scienza) esiste, certo, ma dorme, e solamente il filosofare è l'esserci desto, qualcosa che, nei confronti di tutto il resto, è totalmente altro e incomparabilmente autonomo. — Hegel, per citare un filosofo dell'era moderna, definisce la filosofia il mondo capovolto. Con ciò vuol dire che, nei confronti di quello che è normale per l'uomo normale, essa si presenta come ciò che è capovolto, mentre in realtà è quanto autenticamente pone l'esistenza stessa nella posizione giusta. Questo può bastare, non già come prova fondata sull'autorità, bensì semplicemente come indicazione del fatto che non mi sto inventando un concetto della filosofia, e non sto arbitrariamente proponendovi un'opinione personale.

---

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. W. Kranz. Berlino 1934[5] e sgg. Bd. 1, frammento 108.

2. Platon, *Res Publica*. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford 1902 sgg. Bd. IV, 476 c f., 520 c, 533 c.

[35] La filosofia è qualcosa di primigenio-autonomo, ma proprio per questo non di isolato, bensì, alcunché di estremo e di iniziale, che ha già inclusa concettualmente in sé la totalità, cosicché ogni applicazione arriva troppo tardi ed è un fraintendimento.

Non si tratta di niente di meno che di riappropriarsi di questa dimensione originaria dell'accadere nell'esistenza che filosofa, per tornare soltanto allora a "vedere" tutte le cose in modo più semplice, più forte e più tenace.

GIUSTIFICAZIONE DEL CARATTERE TOTALIZZANTE DELL'INTERROGARE CONCETTUALE INTORNO A MONDO, FINITEZZA, ISOLAMENTO COME METAFISICA. ORIGINE E STORIA DELLA PAROLA "METAFISICA"

I concetti filosofici, concetti fondamentali della metafisica, si sono rivelati come totalità concettuali: totalità concettuali nelle quali viene sempre interrogata la totalità, e che sempre coinvolgono nell'interrogare colui che afferra concettualmente. Definiamo perciò l'interrogare metafisico come interrogare concettualmente totalizzante. Può aver colpito il fatto che abbiamo continuato a equiparare filosofia e metafisica, pensiero filosofico e pensiero metafisico. Nella filosofia, accanto alla metafisica vi sono infatti anche la "logica", l'"etica", l'"estetica" e la "filosofia della natura" e "della storia". Con quale diritto concepiamo il filosofare per antonomasia come pensare metafisico? Perché diamo alla disciplina della metafisica una tale priorità su tutte le altre?

Queste discipline della filosofia, conosciute in tal modo, e la cui consistenza effettiva non è affatto così pacifica come potrebbe sembrare per il destino del filosofare, queste discipline sono sorte dalla filosofia intesa come attività scolastica. Però non corriamo affatto il rischio di preferire arbitrariamente una disciplina della filosofia, la metafisica, rispetto alle altre, perché non stiamo assolutamente trattando il problema delle discipline. L'intenzione di queste osservazioni preliminari è proprio quella di distruggere questo modo di rappresentarsi la metafisica come disciplina fissa e immutabile.

Metafisica è un interrogare concettualmente totalizzante, che, a sua volta, si rende esplicito attraverso le seguenti questioni: cos'è mondo, finitezza, isolamento?

[37] Ma con quale diritto ci valiamo ancora del titolo "metafisica"

per questo interrogare concettualmente totalizzante che abbiamo così caratterizzato? A questa domanda, del tutto legittima, può essere data una risposta solamente mediante una breve esposizione della storia di questa parola e del suo significato. Ora abbiamo già ottenuto una certa precomprensione del filosofare, sulla base della quale possiamo manifestare ciò che ci è stato tramandato come significato della parola "metafisica". Facendo ciò, *non desumiamo* però l'essenza della filosofia dalla semplice parola "metafisica", bensì, al contrario, *diamo a questa parola il suo significato soltanto sulla base della comprensione della filosofia.*

Perché adoperiamo ancora la parola "metafisica" e "metafisico" per definire il filosofare come interrogare concettualmente totalizzante? Da dove proviene questa parola, e qual è il suo significato originario?

Sarebbe ovvio e allettante, nell'introduzione a un corso di lezioni "sulla" metafisica, occuparsi più diffusamente della storia di tale parola, e di ciò che può indicare sui vari mutamenti del suo significato e dei diversi modi di intendere la metafisica. Vi rinunciamo, per ragioni che abbiamo già discusso a sufficienza. Ad ogni modo, un breve richiamo alla storia della parola è ora, non solo possibile, ma anche indispensabile. Con questa esposizione del concetto e della parola "metafisica" concluderemo le osservazioni preliminari. Avremo così raggiunto un chiarimento generale del titolo del nostro corso e delle nostre intenzioni.

§ *8. La parola "metafisica". Il significato di* φυσικά

Per dirla innanzitutto da un punto di vista negativo, la parola "metafisica" non è una parola originaria. Intendiamo con parola originaria una parola che si è formata a partire da una esperienza umana essenziale e originaria come sua *espressione.* [38] Non è però necessario che tale parola originaria sia sorta in tempi remoti; può essere al contrario relativamente tarda. Il fatto che una parola originaria sia relativamente tarda, non confuta questo suo carattere di parola originaria. L'espressione "metafisica" non è tuttavia una parola originaria, sebbene noi vogliamo indicare con essa qualcosa di preciso. Risale al costrutto greco che, scomposto, suona così: μετὰ τὰ φυσικά, oppure, nella sua espressione

completa: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Per il momento non tradurremo tale costrutto, che si è in seguito contratto nell'espressione "metafisica". Ricordiamoci unicamente che serve a definire la filosofia.

a) Chiarimento della parola φυσικά. φύσις come il prevalere dell'ente in totalità che dà forma a se stesso

Iniziamo il chiarimento di questa connessione terminologica con l'ultima parola: φυσικά. In essa è presente il termine φύσις, che abitualmente traduciamo con *natura*. Questa parola, a sua volta, viene dal latino natura — nasci: nascere, sorgere, svilupparsi. Questo è anche il significato fondamentale del greco φύσις, φύειν. φύσις significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo: non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere.

Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora φύσις non più con crescita, quanto piuttosto con il [39] "prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso". Natura non solo non viene intesa nel senso odierno di oggetto delle scienze naturali, ma neppure in senso esteso, prescientifico, e neppure in senso goethiano; questa φύσις, questo prevalere dell'ente nella sua totalità viene invece sperimentato dall'uomo, in modo altrettanto immediato e connesso con le cose, su se stesso e i suoi simili, coloro che sono con lui. Gli accadimenti che l'uomo esperisce su di sé, procreazione, nascita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale dell'ente, che con-afferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia. Dobbiamo avvicinarci a questo

amplissimo concetto di φύσις, per comprendere questa parola *nel* significato in cui la usavano i filosofi antichi, erroneamente chiamati "filosofi naturalisti". Φύσις indica questo intero prevalere, dal quale l'uomo stesso è compenetrato e dominato e di cui non è signore, ma dal quale è penetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta. Ciò che comprende, per quanto nei particolari possa essere misterioso e oscuro, lo comprende in quanto lo avvicina, lo sostiene e lo opprime proprio come ciò che è: φύσις, ciò che prevale, l'ente, la totalità dell'ente. Lo sottolineo ancora una volta: φύσις, in quanto questo ente nella sua totalità, non è inteso nel senso moderno e tardo di natura, magari come concetto opposto a quello di storia, bensì in un modo più originario, in un significato che viene prima di natura e storia e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l'ente divino.

b) λόγος come il trarre-fuori dalla velatezza il prevalere dell'ente nella sua totalità

Nella misura in cui esiste come uomo, l'uomo si è già da sempre espresso sulla φύσις, sulla totalità che predomina [40], alla quale egli stesso appartiene; e ciò non soltanto e in primo luogo perché discorre sulle cose, bensì perché lo stesso esistere come uomo significa: manifestare ed esprimere ciò che prevale. Il predominare dell'ente che prevale, cioè il suo ordinamento e la sua costituzione, la legge che governa l'ente stesso viene così espressa. La cosa espressa è ciò che è divenuto manifesto nel dire. In greco esprimere si dice λέγειν: il prevalere portato ad espressione è il λόγος. È importante osservare fin da principio che, come si vedrà ancora più precisamente sulla base di esempi, il venire espresso appartiene in qualche modo all'essenza dell'ente che prevale, nella misura in cui l'uomo esiste in essa. Nel modo elementare e originario di concepire questo rapporto, ciò che viene espresso è già necessariamente all'interno della φύσις, altrimenti non potrebbe esser portato ad espressione venendo tratto fuori da essa. Alla φύσις, al prevalere dell'ente nella sua totalità, appartiene questo λόγος.

Dobbiamo porci la domanda: cosa compie questo λέγειν, questo

esprimere? Cosa accade nel λόγος? Si tratta solo del fatto che viene espresso in una parola, viene formulato ciò che l'ente è nella sua totalità? Venire alla parola: cosa significa? Ciò che i Greci inizialmente, e non solo a partire dalla filosofia più tarda, ma dacché hanno filosofato, e cioè sulla base della loro comprensione dell'esserci, attribuirono al λέγειν, al portare alla parola e questa sua funzione fondamentale la desumiamo con chiarezza inconfutabile a partire dal concetto opposto, che già i filosofi più antichi contrapponevano a λέγειν. Qual è il contrariò di λέγειν, il "non far venire alla parola"? Come lo comprendono i Greci, per l'appunto coloro che adoperano la parola φύσις, che abbiamo poc'anzi chiarito? Otteniamo su ciò un chiarimento da un detto del già citato Eraclito: ὁ αναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.[1] "Il signore del quale è l'oracolo di Delfi, non esprime, né vela [41], bensì dà un segno". È dunque chiaro: il concetto opposto a quello di λέγειν, di "portare alla parola", è κρύπτειν, il mantenere velato nella velatezza. Da ciò consegue necessariamente che la funzione fondamentale di λέγειν è quella di trarre fuori dalla velatezza ciò che prevale. Il concetto opposto a λέγειν è il velare; il concetto fondamentale e il significato fondamentale di λέγειν è "il portar fuori dalla velatezza", il *disvelare*. Il disvelare, il "trarre fuori dalla velatezza", è l'accadimento che accade nel λόγος. Nel λόγος il prevalere dell'ente viene disvelato, manifestato.

In queste fasi originarie del pensiero, ciò che diviene manifesto è il λόγος stesso; esso è nel prevalere stesso. Ma se quest'ultimo viene strappato alla velatezza nel λόγος, ciò significa che esso stesso deve, in certo qual modo, cercare di velarsi. Proprio lo stesso Eraclito ci dice ancora, come si ricava da un altro frammento, perché la φύσις sia stata esplicitamente disvelata nel λόγος e strappata alla velatezza, pur senza descrivere esplicitamente tale connessione. Nella raccolta dei frammenti si trova una frase scarna, che fino ad oggi non è stata compresa né afferrata nella sua profondità: φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ,[2] "Il prevalere delle cose

---

1. H. Diels, op. cit., frammento 93.
2. Op. cit., frammento 123.

ha in sé la tendenza a velarsi''. Osservate dunque l'intrinseca connessione tra velatezza e φύσις, e allo stesso tempo la connessione tra φύσις e λόγος in quanto disvelare.

c) λόγος come il dire ciò che è non-velato (ἀληθέα). ἀλήθεια (verità) come preda che deve venir strappata alla velatezza

Cosa significhi propriamente che il λόγος sia disvelante lo desumiamo [42] da un altro detto di Eraclito: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν και ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.[3] ''*La cosa più alta di cui l'uomo è capace è il meditare [sulla totalità], e la saggezza consiste nel dire e fare ciò che è non-velato in quanto non-velato, in conformità al prevalere delle cose, prestando loro ascolto.*'' Così potete chiaramente osservare il rapporto interno tra il concetto opposto, κρύπτειν, e ciò che il λόγος dice, ἀληθέα, il non-velato. Noi traduciamo comunemente questa parola con la nostra un po' misera espressione ''il vero''. La cosa più alta di cui l'uomo è capace è dire ciò che è non-velato e insieme agire κατά φύσιν, cioè l'inserirsi nel e il conformarsi all'interno del prevalere e al destino del mondo in generale. Questo agire κατὰ φύσιν si compie in modo tale che, colui che così si esprime, presta ascolto alle cose. Soltanto ora abbiamo raggiunto la connessione intrinseca nella quale la parola originaria φύσις si trova nella filosofia antica: φύσις, il prevalere di ciò che prevale; λόγος, la parola che trae fuori dalla velatezza questo prevalere. Tutto ciò che accade in questa parola è oggetto della σοφία, cioè dei filosofi. In altre parole, la filosofia è la meditazione sul prevalere dell'ente, sulla φύσις, per esprimere questa nel λόγος.

Dobbiamo tenere presente questa connessione che ora ho chiarito, soprattutto quella tra φύσις e λόγος, per comprendere perché in un'epoca più tarda Aristotele, quando ci riferisce sui più antichi filosofi greci e parla di loro come dei suoi predecessori, li chiama φυσιολόγοι. I φυσιολόγοι non sono né ''fisiologi'' nel senso odierno della fisiologia

---

3. Op. cit., frammento 112.

intesa come una scienza particolare della biologia generale, che, al contrario della morfologia, tratta del processo vitale, né filosofi della natura. Φυσιολόγοι è piuttosto la vera denominazione originaria per l'interrogare intorno all'ente nella sua totalità, la denominazione per coloro che si esprimono sulla φύσις, sul prevalere dell'ente nella sua totalità, che lo portano ad espressione, alla disvelatezza (verità).

Vediamo dunque cosa innnanzitutto significhi φύσις in riferimento al titolo singolare e ancora problematico τὰ μετὰ τὰ φυσικά, senza tuttavia essere preparati per delimitare con precisione ciò che il suddetto titolo racchiude in sé. Ma il significato di φύσις è stato ora chiarito. Allo stesso tempo siamo giunti ad una comprensione non meno decisiva per tutto ciò che segue, la comprensione della connessione nella quale per i Greci stessi si trova la φύσις.

In un primo momento si potrebbe tuttavia pensare come del tutto ovvio, che l'esprimersi sull'ente debba essere vero e che il meditare si debba mantenere nella verità. Ma non si tratta assolutamente del fatto che questo esprimersi debba essere vero, e che le asserzioni sulla φύσις debbano essere vere e non false. Bisogna piuttosto cogliere cosa significa qui verità, e come la verità della φύσις è stata compresa inizialmente dai Greci. Questo lo comprenderemo solamente avvicinandoci alla parola greca ἀλήθεια, cosa che non possiamo affatto fare in analogia con la nostra espressione tedesca. La nostra parola tedesca ''verità'' ha il medesimo carattere delle parole ''bellezza'', ''perfezione'' e simili. Invece la parola greca ἀ-λήθεια, non-velatezza, è coniata come le parole tedesche non-colpevolezza, in-finitezza: ciò che non è colpevole, ciò che non è finito. In conformità a ciò ἀληθέα significa ciò che non è velato. I Greci hanno dunque una comprensione dell'essenza intrinseca della verità tale che in essa sia incluso qualcosa di negativo, che corrisponde al tedesco *un-*. Nella linguistica l'α- viene denominato α-privativum. Esso esprime il fatto che alla parola dinnanzi alla quale è posto, manca qualcosa. Nella verità l'ente viene strappato alla velatezza. I Greci comprendono la verità come una preda che deve venir strappata alla velatezza, in un confronto nel quale proprio la φύσις tende a velarsi. La verità è il più profondo confronto dell'essere umano [44] con la totalità dell'en-

te. Ciò non ha nulla a che fare con l'occupazione di dimostrare principî che si può tranquillamente fare a tavolino.

Per la σοφία la φύσις è correlata al λόγος e alla ἀλήθεια, alla verità nel senso della disvelatezza. Questo significato originario dell'espressione greca per indicare la verità, non è affatto così pacifico come lo si è inteso fino ad ora, e come si crede di poterlo continuare ad intendere. La verità stessa è una preda, non è semplicemente lì, bensì, in quanto disvelare, richiede l'impegno totale dell'uomo. La verità è con-radicata nel destino dell'esserci umano. Essa stessa è qualcosa di velato, e come tale è ciò che vi è di più elevato. Per questo Eraclito afferma: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων [4], "Più alta e più potente di quella che si trova alla luce del sole è l'armonia che non si mostra (velata)." Questo significa: ciò che la φύσις vela, è proprio ciò che le è più peculiare, che non si trova alla luce del sole. In ciò trova riscontro il fatto che, nell'epoca più tarda, fino ad Aristotele, la funzione del λόγος sia sempre più chiaramente venuta alla luce come quella dell'ἀποφαίνεσθαι. Ciò significa che il λόγος ha il compito di costringere a manifestarsi e porre di fronte agli occhi l'ἀφανής, ciò che si vela e non si mostra, il non-mostrantesi.

Il concetto greco di verità esposto più sopra ci rende manifesta una intrinseca connessione tra il prevalere dell'ente, la sua velatezza e l'uomo, che in quanto tale, nella misura in cui esiste, strappa nel λόγος alla velatezza la φύσις, la quale tende a velarsi, e porta così l'ente alla sua verità.

Quando in *Essere e Tempo* ho richiamato con forza l'attenzione su questo significato originario del concetto greco di verità, non l'ho fatto semplicemente per tradurre meglio e in modo più letterale la parola greca. Ancor meno si tratta di un artificioso [45] divertimento con le etimologie o di una costruzione compiuta sulla base di tali etimologie. Si tratta niente di meno che di mostrare la posizione fondamentale dell'uomo antico rispetto al prevalere dell'ente (φύσις) e alla sua verità, attraverso l'interpretazione elementare del concetto antico di verità (e di gettare quindi uno sguardo nell'essenza della verità filosofica).

Questa parola antica per indicare la verità è, proprio a causa della

---

4. Op. cit., frammento 54.

sua "negatività", una parola originaria. Essa mostra che la verità è un destino della finitezza dell'uomo, e che, per la filosofia antica, non ha nulla a che fare con l'innocenza e l'indifferenza di principi dimostrati. Ma questa parola antica per indicare la verità è antica quanto la filosofia stessa. Essa non deve né può essere più antica, ma neppure più recente, perché solamente col filosofare si sviluppa la comprensione della verità che si esprime in questa originaria parola filosofica. Il fatto che, presumibilmente, tale parola sia entrata in uso in epoca piuttosto tarda, non è un'obiezione contro il suo significato fondamentale, ma testimonia al contrario la sua intrinseca con-appartenenza con l'esperienza fondamentale della φύσις in quanto tale.

d) I due significati di φύσις

Teniamo presente questo significato originario di verità (disvelatezza dell'ente che prevale, φύσις), e tentiamo ora di cogliere ancora più precisamente il significato di φύσις. Seguiremo la storia del significato fondamentale di questa parola, per arrivare a comprendere innanzitutto cosa significa φυσικά nell'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

α) L'ambigua duplicità del significato fondamentale di φύσις: ciò che prevale nel suo prevalere. Il primo significato di φύσις: i φύσει ὄντα (in contrapposizione ai τέχνῃ ὄντα) come concetto regionale

Il significato di φύσις è gia doppiamente ambiguo, anche se quest'ultimo aspetto non emerge subito chiaramente, ma diviene presto percepibile. Φύσις, ciò che prevale, non significa soltanto *ciò che prevale*, bensì ciò che prevale nel suo prevalere o il *prevalere* di ciò che prevale. Eppure, in virtù del confronto stringente con ciò che prevale, questo si manifesta nella sua indecisione. Propriamente per ciò che concerne l'esperienza immediata, ciò che prevale in modo ultrapotente, assume il nome di φύσις. Ma questo è la volta del cielo, sono le costellazioni, è il mare, la terra, ciò che minaccia l'uomo costantemente e che tuttavia con-

temporaneamente lo protegge, lo incoraggia, lo sostiene e lo nutre, ciò che così, minacciandolo e così sorreggendolo prevale da sé senza l'intervento dell'uomo. Φύσις, la natura, viene ora compresa già in un senso più ristretto, che tuttavia è pur sempre più ampio e più originario rispetto al caratteristico concetto di natura della scienza naturale moderna. Φύσις significa ora ciò che già da sempre sussiste a partire da se stesso, e che sempre si forma e perisce da sé nel suo differire da ciò che è un prodotto dell'uomo, che ha origine dalla τέχνη, dalla abilità pratica, dall'invenzione e dalla produzione. Φύσις, ciò che prevale, indica adesso, in questo significato accentuato e allo stesso tempo ristretto, un ambito specifico dell'ente, un ente tra gli altri. I φύσει ὄντα vengono contrapposti a ciò che è τέχνῃ, a ciò che trae origine dalla fabbricazione e produzione compiute dall'uomo e da una riflessione sua propria. Φύσις diviene ora un concetto regionale. Ma la natura in questo senso ristretto, tuttavia [47] abbastanza ampio, è per i Greci ciò che non sorge e non perisce. Eraclito afferma ancora: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.[5] "Questo kosmos [lascio questa parola appositamente non tradotta] è sempre lo stesso in tutto e per tutto, e non l'ha creato un dio né uno degli uomini; bensì questa φύσις fu sempre, è sempre e sarà sempre un fuoco perennemente fiammeggiante, che secondo misura divampa e secondo misura si spegne."

β) Il secondo significato di φύσις: il prevalere in quanto tale come essenza e legge interna della cosa

Nell'espressione φύσις viene però cooriginariamente e altrettanto essenzialmente compreso anche il prevalere in quanto tale, che fa sì che ogni ente che prevale, sia ciò che è. Ora φύσις non significa più un ambito tra gli altri, e in generale non significa più alcun ambito dell'ente, bensì la *natura dell'ente*. Natura ha ora il significato di *essenza più pro-*

5. Op. cit., frammento 30.

fonda, come quando diciamo "la natura delle cose", e non intendiamo con ciò soltanto la natura delle cose naturali, bensì la natura di tutti gli enti e di ogni ente. Parliamo della natura dello spirito, dell'anima, della natura dell'opera d'arte, della natura della cosa. Qui φύσις non significa ciò che prevale, bensì il suo *prevalere* in quanto tale, l'essenza, la legge interna di una cosa.

Ora l'aspetto decisivo è che nessuno di questi due concetti di φύσις soppianta l'altro, e che entrambi si mantengono invece l'uno accanto all'altro. E addirittura non vi è soltanto il loro coesistere l'uno accanto all'altro, bensì tende sempre più a prevalere l'idea che entrambi i significati, che fin dall'inizio, anche se in modo indistinto, si fanno innanzi nella φύσις, esprimono qualcosa di ugualmente essenziale; e perciò si mantengono in *quell'*interrogare che si interroga fondamentalmente intorno al prevalere dell'ente nella sua totalità: nella filosofia.

[48] Non possiamo qui seguire più da vicino il processo storico che, nella filosofia antica, conduce a porre in evidenza sempre più nettamente questi due significati fondamentali, al fine di stabilire la presenza di due direzioni dell'interrogare che con-appartengono l'una all'altra e sono fra loro costantemente in lotta. Richiamo semplicemente l'attenzione sul fatto che, per quanto concerne la formazione di questi due concetti di φύσις, sono stati necessari dei secoli, e ciò presso un popolo al quale era stata posta nel cuore la passione del filosofare. Noi barbari invece pensiamo che tali cose avvengano dal giorno alla notte.

§ 9. *I due significati di* φύσις *in Aristotele. L'interrogare intorno all'ente nella sua totalità e l'interrogare intorno all'essenzialità (all'essere) dell'ente come la duplice direzione critica della* πρώτη φιλοσοφία

Gettiamo un rapido sguardo a quello stadio del filosofare antico in cui quest'ultimo raggiunse il suo culmine, cioè alla situazione del problema in Aristotele. Le trasformazioni e i destini dell'uomo greco rappresentano gli inizi della filosofia fino ad Aristotele. Lasciando tutto questo sullo sfondo, consideriamo il problema nei suoi termini essenziali.

Ho in precedenza accennato al fatto che il prevalere di ciò che prevale e questo stesso si manifestano, non appena vengano tratti fuori dalla velatezza, come ente. Quest'ultimo si impone nella sua molteplicità e pienezza, e rivendica su di sé la ricerca, la quale viene così ad occuparsi di determinati ambiti e regioni dell'ente. Ciò significa che insieme all'interrogare interno alla φύσις nella sua totalità, sorgono già determinati indirizzi dell'interrogare stesso; emergono determinate vie del sapere; scaturiscono quelle singole filosofie, che in seguito verranno chiamate scienze. Le scienze sono specie e modi del filosofare, e viceversa [49] la filosofia non è affatto una scienza. La parola greca con cui si indica la scienza è ἐπιστήμη. ἐπιστασθαι significa venire a capo di una cosa, intendersi di essa. ἐπιστήμη significa dunque il rivolgersi ad una cosa, intendersene, dominarla, penetrarne il contenuto essenziale. È soltanto in Aristotele che questa parola acquista il significato decisivo di "scienza" in senso esteso, cioè il significato specifico di ricerca teoretica nelle scienze. Sorgono scienze che si riferiscono ad ambiti diversi, alla volta del cielo, alle piante e agli animali e simili. L'ἐπτστήμη che in qualunque senso si riferisce alla φύσις è la ἐπιστήμη φυσική, fisica, ma non ancora nel significato ristretto dell'attuale fisica moderna, bensì una fisica che abbraccia anche la totalità delle discipline biologiche. La ἐπιστήμη φυσική non è soltanto una raccolta di dati all'interno dei diversi ambiti, ma altrettanto e originariamente un meditare l'interna legalità di quel singolo ambito. Ci si chiede cosa sia la vita, cosa l'anima, il nascere e il perire (γένεσις e φθορά), cosa sia l'accadere in quanto tale, cosa il movimento, il luogo, il tempo, cosa sia il vuoto in cui si muove ciò che è mosso, cosa sia questo qualcosa che si muove nella sua totalità, e cosa sia il Primo Motore. Tutto ciò rientra nella ἐπιστήμη φυσική, cioè non c'è ancora una suddivisione netta tra le scienze particolari e una filosofia della natura agganciata ad esse. Questa ἐπιστήμη φυσική ha per oggetto tutto ciò che in questo senso fa parte della φύσις, ciò che i Greci definiscono τὰ φυσικά. L'interrogare autentico all'interno di tali scienze della φύσις, è rappresentato dalla questione suprema intorno al Primo Motore, intorno a cosa sia questa totalità della φύσις in se stessa come un tutto. Aristotele caratterizza ciò che in ultima analisi si è determinato nei φύσει ὄντα con il nome di θεῖον, il divino, senza collegarlo a una concezione religiosa

determinata. Ci si interroga dunque intorno all'ente nella sua totalità e da ultimo anche intorno al divino. [50] La ἐπιστήμη φυσική è subordinata alla posizione di tale questione. Su questa fisica ci è stato tramandato un corso di lezioni dello stesso Aristotele, Φυσικὴ ἀκρόασις, come diremmo oggi, seppur in modo impreciso, la filosofia della natura.

Come stanno ora le cose riguardo al secondo significato di φύσις, nel senso di essenza? Il prevalere di ciò che prevale può venir concepito come ciò che determina questo prevalere come prevalere dell'ente, come ciò che fa sì che l'ente sia tale. In greco ente si dice ὄν, e ciò che fa sì che l'ente sia ente, è l'essenza dell'ente, il suo essere. Questo i Greci lo definiscono οὐσία. Dunque per Aristotele l'οὐσία, l'essenza dell'ente, è ancora la φύσις. Con ciò abbiamo due significati di φύσις, che si trovano insieme nella filosofia aristotelica: in primo luogo φύσις come l'ente nella sua totalità, e in secondo luogo φύσις nel senso di οὐσία, di essenzialità dell'ente in quanto tale. Il fatto decisivo è che queste due direzioni interrogative, racchiuse nel significato unitario di φύσις, vengono espressamente unite insieme da Aristotele. Non vi sono due discipline differenti: definisce l'interrogare intorno all'ente nella sua totalità e l'interrogare intorno all'essere dell'ente, la sua essenza, la sua natura, come πρώτη φιλοσοφία, come filosofia prima. Questo interrogare è il filosofare per eccellenza, il filosofare autentico. Filosofare autentico è l'interrogare intorno alla φύσις nel duplice significato di interrogare intorno all'ente nella sua totalità e allo stesso tempo intorno all'essere. Così stanno le cose per Aristotele. Aristotele non dice però — o per lo meno non ci è stato tramandato nulla in proposito — come egli intenda queste due direzioni interrogative nella loro unità, e in che senso proprio questo interrogare rivolto in due direzioni componga in modo unitario il filosofare autentico. Tale questione resta aperta, ed è rimasta tale fino ad oggi, o forse oggi non è stata ancora nuovamente posta.

[51] Riassumiamo gettando uno sguardo retrospettivo. Stiamo affrontando la questione del diritto con il quale ci avvaliamo del titolo "metafisica" come definizione autentica del filosofare, mentre allo stesso tempo rifiutiamo la metafisica nel senso tradizionale come disciplina della filosofia. Tentiamo innanzitutto di giustificare la legittimità e il modo di usare il titolo "metafisica" per la nostra trattazione mediante un ra-

pido orientamento nella storia di questa espressione. Questo orientamento ci riporta alla filosofia antica e allo stesso tempo ci consente di chiarire l'origine e gli inizi della filosofia occidentale, vincolandoci alla tradizione cui apparteniamo. In relazione al chiarimento dell'espressione τά μετά τὰ φυσικά, abbiamo visto la φύσις nella sua connessione con il λόγος. Il prevalere dell'ente nella sua totalità ha in se stesso la tendenza a velarsi. In relazione a ciò è strettamente connesso un peculiare confronto con ciò in cui la φύσις viene disvelata. Per il momento tralasciamo questa connessione tra φύσις e verità, cioè non-velatezza, così come si esprime nel λόγος. In seguito dovremo ricollegarci a questo discorso. Per ora ci interessa unicamente lo sviluppo dei due significati fondamentali di φύσις, ciò-che-prevale-nel-suo-prevalere. In ciò è insito in primo luogo ciò che prevale, l'ente, e in secondo luogo questo stesso ente preso nel suo prevalere, nel suo essere. In riferimento a queste due direzioni fondamentali l'espressione φύσις si sviluppa nei suoi due significati fondamentali: φύσις come φύσει ὄντα, l'ente così come diviene accessibile nella fisica, nello studio della natura in senso stretto, e φύσις nel secondo significato come natura nel senso in cui ancora oggi adoperiamo tale espressione quando parliamo della natura della cosa, dell'essenza della cosa. Φύσις nel senso di ciò che costituisce l'essere e l'essenza di un ente, è οὐσία. La separazione di questi due significati di φύσις, l'ente stesso e l'essere dell'ente, la [52] storia di tale separazione e il suo sviluppo raggiungono il loro culmine in Aristotele, il quale concepisce unitariamente proprio l'interrogare intorno ai φύσει ὄντα nella loro totalità (φύσις nel primo senso) e la questione dell'οὐσία, dell'essere dell'ente (φύσις nel secondo senso), e definisce questo interrogare πρώτη φιλοσοφία, *prima philosophia*, filosofia prima, filosofia in senso autentico. Il filosofare autentico si interroga intorno alla φύσις in questo duplice senso: intorno all'ente stesso e intorno all'essere. Nella misura in cui la filosofia si interroga intorno all'ente stesso, non si pone come oggetto una cosa qualsiasi, bensì indirizza il suo interrogare verso questo ente inteso nella sua totalità. Se il carattere fondamentale di questo ente e del suo essere è il movimento, la questione originaria risale al Primo Motore, l'ultimo ed estremo, che viene allo stesso tempo definito θεῖον, il divino, senza che da ciò traspaia un determinato significato religioso. Questo è lo sta-

to delle cose nella filosofia aristotelica. Il filosofare autentico è per Aristotele questo duplice interrogare: intorno all'ὄν καθόλου e intorno al τιμιώτατον γένος, intorno all'ente in generale, l'essere, e intorno a ciò che è autenticamente l'ente. Ma Aristotele non affrontò più oltre tale questione nella sua connessione interna, o comunque, in ciò che di lui ci è stato tramandato non troviamo nulla che ci dia una chiarificazione su come si presenti la problematica *unitaria* che ha per oggetto la φύσις in questo duplice senso, e come essa venga fondata espressamente a partire dall'essenza stessa della filosofia.

§ *10. Il formarsi delle discipline scolastiche logica, fisica, etica, come declino del filosofare autentico*

Quanto Aristotele ha compiuto in direzione della filosofia autentica, ci è stato tramandato in singoli corsi e trattati. In essi [53] troviamo sempre nuove tracce e impostazioni del filosofare autentico, ma non un sistema di Aristotele che solo più tardi è stato inventato, così come nei dialoghi di Platone non vi è un sistema di filosofia platonica.

Aristotele morì nel 322/21 a.C. Ma nel frattempo la filosofia era già da tempo divenuta vittima dell'ambiguità. Con Aristotele la filosofia antica ha raggiunto il suo culmine, con lui ne inizia il declino e la vera e propria decadenza. Con Platone e Aristotele la formazione di scuola divenne inevitabile. Quali effetti produsse? L'interrogare vivo e vitale si spense. L'autentico essere-afferrati dall'interrogare filosofico venne meno, e tutto ciò in misura tanto maggiore, quanto più l'essere-afferrati del passato venne conosciuto ed espresso. Quanto viene espresso viene trasformato in un risultato pronto per l'uso e in qualcosa da applicare, che tutti possono imparare e ripetere. Ciò significa che quanto della filosofia platonica e aristotelica ci è stato tramandato, l'intero patrimonio di trattati e dialoghi, tutto questo è sradicato e non viene più colto nell'autentica radice da cui è sorto; e tuttavia, ora sussiste un ricco patrimonio filosofico con cui i posteri e gli epigoni devono in qualche modo fare i conti. La filosofia platonica e aristotelica cede al destino cui nessuna filosofia sfugge: diviene filosofia di scuola. Ma per quanto ri-

guarda la scuola, dal momento che le radici di questo filosofare sono andate perdute, per i posteri si impone il compito di disporre alla meglio il materiale disordinato e sparso, cosicché la filosofia divenga accessibile a tutti e possa venir ripetuta da tutti. Tutto ciò che aveva avuto origine da questioni fra loro diversissime, apparentemente senza nessi, ma intrinsecamente riferite a una comune radice, viene ora messo insieme secondo il criterio delle diverse discipline in relazione all'insegnamento e all'apprendimento. La connessiene originaria viene sostituita dalla sistemazione all'interno di materie e discipline scolastiche. [54] La questione è in questi termini: secondo quali punti di vista questo ricco materiale, non più colto in sé, nel suo nucleo e nella sua vitalità, è stato ordinato?

Il punto di vista a partire da cui viene effettuata questa sistemazione scolastica, è il frutto senz'altro dei temi fondamentali che già conosciamo. Abbiamo visto che la filosofia si occupa della φύσις. Chiarendo l'espressione φύσις nel senso di ciò-che-ha-consistenza-per-se-stesso e di ciò-che-si-sviluppa-e-prevale-a-partire-da-se-stesso, l'abbiamo distinta dall'ente che ha la sua origine nel produrre umano. A partire da questo otteniamo il concetto opposto a φύσις, concetto che comprende tutto ciò che si riferisce all'agire e al fare umano, all'uomo nel suo agire, nel suo comportamento, nel suo atteggiamento, in ciò che i Greci definiscono ἦθος, termine dal quale deriva la nostra espressione "etica". ἦθος significa l'atteggiamente dell'uomo, l'uomo nel suo atteggiamento, nel suo comportarsi in quanto ente distinto dalla natura in senso stretto, dalla φύσις. Abbiamo così due ambiti fondamentali che si rivelano come temi principali della nostra riflessione. Nella misura in cui φύσις ed ἦθος vengono tematizzati nella filosofia, vengono espressi e discussi esplicitamente nel λόγος. Poiché il λόγος, il dire sulle cose, è la prima cosa per tutto ciò che si riferisce all'insegnamento, lo studio del λόγος stesso viene a trovarsi al primo posto.

Se si tenta di suddividere l'intero patrimonio della filosofia antica in discipline di scuola, si afferma anche che il modo di essere del conoscere non è più un filosofare vivo e vitale a partire dai problemi stessi, bensì che è tale da venir trattato alla stessa stregua di altre regioni del sapere che scaturiscono dalle scienze. Il modo di trattare queste regioni

della filosofia diviene ora una scienza, l'ἐπιστήμη in senso aristotelico. Sorge la ἐπιστήμη λογική, a cui fa seguito la ἐπιστήμη φυσική, e la conclusione è costituita dalla ἐπιστήμη ἠθική. Da ciò risultano le tre discipline di scuola [55] della filosofia: logica, fisica, etica. Questo processo di formazione scolastica e di conseguenza di declino del filosofare autentico, inizia al tempo di Platone, all'interno della sua Accademia. Nella tradizione antica, e segnatamente in età ellenistica, si racconta che questa separazione delle discipline, resa possibile dallo stesso Platone, fu fondata per la prima volta da un suo scolaro e successore alla guida dell'Accademia, Senocrate. Questa suddivisione non si mantenne soltanto, attraverso i secoli, nell'Accademia platonica, bensì passò anche nella scuola di Aristotele, nella filosofia peripatetica, e venne poi, da entrambe le scuole, ripresa dagli Stoici. Di ciò troviamo testimonianza in Sesto Empirico: πλὴν οὗτοι μὲν ἐλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.[1] "Hanno suddiviso i filosofi in un modo più completo coloro che affermano che il compito della filosofia è di trattare ciò che riguarda la fisica, l'etica e la logica; una distinazione che è stata esemplificata in Platone, che come guida e per primo ha compiuto molto riguardo alle φισικά, alle ἠθικά e non meno riguardo alle λογικά. Questa distinzione è stata introdotta per la prima volta esplicitamente da coloro che erano intorno a Senocrate e dagli allievi di Aristotele nel Peripato, e inoltre dagli Stoici."

Ma per noi non è sufficiente prendere semplicemente conoscenza di ciò; il fatto decisivo è che questa articolazione scolastica contrassegna fin da principio e, per le epoche a venire, la concezione della filosofia e dell'interrogare filosofico, cosicché [56], nel periodo postaristotelico, la filosofia, a parte poche eccezioni, si trasformò in una attività scolasti-

1. Sextus Empirikus, *Adversus mathematicos*. Hg. I. Bekker, Berlino 1842. Libro VII, sez. 16.

ca e di apprendimento. I problemi filosofici che emersero o che da tempo erano noti, vennero collocati a forza rispettivamente all'interno di queste discipline e trattati secondo lo schema del metodo interrogativo e dimostrativo.

§ *11. Il rovesciamento del significato di* μετά *nella parola "metafisica" da significato tecnico a significato contenutistico*

a) Il significato tecnico di μετά: dopo (*post*). Metafisica come titolo tecnico per togliere ogni imbarazzo nella designazione della πρώτη φιλοσοφία

In questi secoli di declino della filosofia antica, nel periodo dal 300 a.C. fino al primo secolo prima di Cristo, gli scritti di Aristotele erano quasi irreperibili. Egli stesso aveva pubblicato poco, e il resto era stato conservato, così come era sorto, in manoscritti, progetti e appunti per le lezioni. Quando, nel primo secolo avanti Cristo, ci si preoccupò dell'intero materiale della filosofia aristotelica e si volle renderlo accessibile per la scuola, ci si vide posti dinanzi al compito di raccogliere e ordinare l'intero, complesso patrimonio dei trattati aristotelici. Risultò allora ovvio conservare l'intero materiale nell'orizzonte che si aveva allora a disposizione, cioè lo si riordinò secondo il criterio delle tre discipline logica, fisica ed etica. Per coloro che raccolsero gli scritti aristotelici sorse il compito di ripartire l'intero patrimonio del materiale tramandato in queste tre discipline, che dal canto loro non venivano messe in questione.

Se ci mettiamo nella situazione di coloro che effettuarono tale raccolta, abbiamo di fronte a noi il materiale della filosofia aristotelica e le tre discipline. Ora tra i [57] trattati di Aristotele si trovavano anche quelli in cui egli stesso talvolta afferma di voler presentare ed esporre la πρώτη φιλοσοφία, il filosofare autentico, quello che si interroga intorno all'ente in generale e intorno all'ente autentico. Coloro che ordinarono gli scritti aristotelici, non furono in grado di collocare questi trattati in una delle tre discipline in cui era stata ripartita la filosofia delle

scuole. Sulla base dell'esistenza di queste tre discipline non fu possibile catalogare ciò che Aristotele definisce filosofia autentica. Nei confronti della filosofia autentica di Aristotele sorse l'*imbarazzo* dovuto al fatto che essa non apparteneva a nessuna delle discipline. D'altro canto non si poteva certo tralasciare proprio ciò che Aristotele definisce filosofare autentico. Sorse dunque la questione di quale fosse il posto della filosofia autentica all'interno dello schema delle tre discipline, che la scuola non era in grado di ampliare o di modificare. Dobbiamo renderci pienamente conto di questa situazione: quanto vi era di essenziale nella filosofia, non si lasciò collocare in alcun posto. La filosofia scolastica cadde in una situazione di imbarazzo nei confronti del filosofare.

Rimase soltanto una via d'uscita da questo imbarazzo. Si controllò che la filosofia autentica non avesse per caso un qualche rapporto con quanto era noto secondo i canoni di scuola: ed effettivamente era così. In questi trattati si trovavano questioni che in parte erano simili a quelle *del* corso di lezioni che costituisce la fondazione della "fisica". Si vide così che sussisteva una certa affinità tra le questioni che Aristotele aveva trattato nella filosofia prima e le questioni che la filosofia di scuola discuteva nella fisica, ma anche che quanto Aristotele aveva affrontato nella filosofia prima, era molto più ampio e di gran lunga più essenziale. Non sussisteva dunque la possibilità di inquadrare queste trattazioni all'interno della fisica, ma solo *accanto*, o *dopo* la fisica, di porle secondo un ordine che le disponesse *dopo* la fisica. Dopo, in fondo a, si dice in greco μετά, cosicché [58] si pose la filosofia autentica dopo la fisica: μετὰ τὰ φισικά. La filosofia autentica venne d'ora in avanti contrassegnata dal titolo τὰ μετὰ τὰ φυσικά. L'essenziale consiste nel fatto che ci troviamo di fronte alla fatale situazione che con tale definizione non si caratterizza la filosofia autentica dal punto di vista del contenuto, cioè in base alla sua particolare problematica, bensì con un titolo che dovrebbe indicare il posto che le spetta nella sistemazione esteriore degli scritti: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ. Ciò che chiamiamo "metafisica" è un'espressione scaturita da uno stato di perplessità, un titolo per una situazione di imbarazzo, un titolo puramente tecnico, che dal punto di vista del contenuto non dice ancora nulla. La πρώτη φιλοσοφία è τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Questa sistemazione degli scritti aristotelici si è mantenuta attraver-

so l'intera tradizione ed è poi passata nella grande edizione degli scritti aristotelici, nell'edizione dell'Accademia berlinese, nella quale agli scritti di logica fanno seguito quelli di fisica, poi quelli di metafisica e infine gli scritti etici e politici.

b) Il significato contenutistico di μετά: oltre (*trans*). Metafisica come definizione e interpretazione contenutistica della πρώτη φιλοσοφία: scienza del sovrasensibile. Metafisica come disciplina di scuola

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά è rimasto per lungo tempo soltanto un titolo tecnico, finché un giorno, non sappiamo quando, come o ad opera di chi, a questo titolo tecnico venne assegnato un significato contenutistico, e questa sequenza di parole si contrasse in una sola, nell'espressione latina *Metaphysica.* In greco μετά significa dopo, in seguito, come nelle parole μετιέναι (seguire), μετακλαίειν (piangere in seguito a qualcosa), μέθοδος, cioè la via sulla quale seguo una cosa.

Μετά ha però in greco anche un altro significato, che è connesso al primo. Se vado dietro ad una cosa e la seguo, nel far questo [59] mi muovo allontanandomi da una cosa e dirigendomi verso un'altra, cioè in certo qual modo mi "in"-verto. Questo significato di μετά nel senso di "via da qualcosa verso qualcos'altro" lo troviamo nella parole greca μεταβολή (rovesciamento). Con la contrazione del titolo greco τὰ μετὰ τὰ φυσικά nell'espressione latina *Metaphysica*, μετά mutò il suo significato. Il mero significato di luogo lasciò il posto a quello di rovesciamento, di "volgersi via da una cosa in direzione di un'altra", di "oltrepassare una cosa verso un'altra". Τὰ μετὰ τὰ φυσικά ora non significa più quanto segue alle dottrine fisiche, bensì quanto tratta di "ciò che si *volge-via* dalle φυσικά e si *rivolge* ad un altro ente, all'ente in generale e all'ente autentico. Questa *inversione* accade nella filosofia autentica. La πρώτη φιλοσοφία è metafisica in questo senso. Questo volgersi-via della autentica filosofia della natura come singolo ambito, e in gene-

rale da ogni ambito di tale natura, è un *oltrepassare* il singolo ente, un muoversi in direzione di qualcosa di altro e di diverso.

Metafisica diviene il titolo per indicare la conoscenza di ciò che si trova al di là del sensibile, la *scienza* e la *conoscenza del sovrasensibile*. Ciò può essere chiarito a partire dal significato latino. Il primo significato di μετά, dopo, si dice in latino *post*, il secondo significato *trans*. Il titolo tecnico "metafisica" diviene ora una definizione contenutistica della πρώτη φιλοσοφία. Metafisica in questo significato contenutistico assume ora il senso di una determinata interpretazione e concezione della πρώτη φιλοσοφία. L'attività ordinatrice svolta dalla filosofia di scuola, e soprattutto la situazione di imbarazzo in cui si venne a trovare, sono la causa di una interpretazione ben determinata, alla quale soggiacerà in avvenire il filosofare autentico in quanto metafisica. Fino a oggi, a prescindere dalle insufficienti chiarificazioni sull'origine e la storia della parola, si è prestata troppo poca attenzione al fatto che questo rovesciamento non è affatto così irrilevante e innocuo come potrebbe sembrare. Questo rovesciamento del titolo [60] non è assolutamente nulla di accidentale. Con esso viene deciso qualcosa di essenziale: *il destino della filosofia autentica in occidente*. L'interrogare della filosofia autentica viene concepito a priori come metafisica nel secondo significato, quello contenutistico, e sospinto in una direzione determinata e verso determinate impostazioni. Il titolo "metafisica" ha così, in seguito, fornito lo spunto per costruzioni analoghe, che in conformità ad esso vengono intese in senso contenutistico: meta-logica, meta-geometria, la quale si lancia al di là della geometria euclidea; il barone v. Stein ha denominato metapolitici coloro che danno una fondazione alla politica a partire da sistemi filosofici. Si parla persino di una *métaspirine*, il cui effetto oltrepassa quello dell'aspirina comune.[1] Roux parla della metastruttura della proteina. Però la metafisica stessa entra in campo come titolo di una disciplina accanto ad altre. L'iniziale significato tecnico, che aveva la funzione di indicare il posto della πρώτη φιλοσοφία, si rovesciò divenendo una caratteristica contenutistica del filosofare autentico. In que-

---

1. Cfr. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, 2ª ed., Basel 1928. Seconda serie, p. 248.

sto significato esso è il titolo di una disciplina filosofica che viene accomunata alle rimanenti.

Per il momento l'origine della parola "metafisica" e la sua storia sono importanti per noi solamente in relazione a questo fatto oltremodo essenziale: serbare nella memoria questo rovesciamento del significato, da tecnico a contenutistico, e tenere così a mente la tesi, ad esso connessa, della sistemazione della metafisica così compresa nella serie delle discipline di scuola. Non possiamo esporre nei dettagli la storia di tale disciplina. Su ciò ci sarebbe molto da riferire. E tuttavia tali cose restano infruttuose, fintantoché non le comprendiamo a partire da una problematica viva e vitale della metafisica.

[61] § *12. Le dannose incongruenze interne del concetto tradizionale di metafisica*

Ci occupiamo ora di un'altra questione, cioè del diritto con il quale manteniamo il titolo "metafisica", e dunque allo stesso tempo del significato nel quale lo intendiamo, dal momento che rifiutiamo la metafisica come disciplina di scuola. Avremmo voluto trovare la risposta a tale questione attraverso la storia della parola. Con quali risultati? Ci ha resi familiari due significati: quello iniziale, tecnico, e quello posteriore, contenutistico. Chiaramente non ci occuperemo più oltre del primo. Quando affermiamo che la filosofia è un interrogare metafisico intendiamo "metafisico" nel secondo significato, quello contenutistico. Dunque intendiamo metafisica come designazione della πρώτη φιλοσοφία, non semplicemente come mero titolo, bensì in modo tale da esprimere con questa parola il filosofare autentico. Tutto sarebbe quindi in perfetto ordine: ci atteniamo alla tradizione. Eppure proprio in questo seguire la tradizione è insita la vera difficoltà. Il significato di metafisica è stato ricavato realmente da una comprensione effettiva della πρώτη φιλοσοφία e ottenuto come sua interpretazione? Oppure, *al contrario*, non è stata proprio concepita la πρώτη φιλοσοφία in conformità a una chiarificazione relativamente casuale della metafisica stessa? In effetti è così. Lo

sviluppo del secondo significato di metafisica ci ha mostrato che l'espressione "metafisica" venne intesa contenutisticamente come la conoscenza del sovrasensibile. In questo senso il titolo "metafisica" si è mantenuto nella tradizione, e proprio in questa accezione *non* possiamo assumerlo. Al contrario, da ciò emerge piuttosto il compito di *procurare per la prima volta il significato a tale titolo, per il momento puramente sussistente, a partire da una comprensione originaria della* πρώτη φιλοσοφία. In breve: non possiamo chiarire la πρώτη φιλοσοφία a partire dalla metafisica, ma, al contrario, dobbiamo [62] *legittimare l'espressione "metafisica" attraverso una interpretazione originaria di quanto avviene nella* πρώτη φιλοσοφία *di Aristotele*.

Se avanziamo tale esigenza, a fondamento di essa sta la convinzione che il titolo contenutistico tradizionale "metafisica" come conoscenza del sovrasensibile, non sia stato ricavato dalla comprensione originaria della πρώτη φιλοσοφία. Per giustificare tale convinzione dobbiamo mostrare due cose: *primo*, in quale modo può essere raggiunta una comprensione della πρώτη φιλοσοφία in Aristotele, e, *secondo*, che rispetto a questa comprensione originaria il concetto tradizionale di metafisica viene meno.

Ma il primo punto possiamo mostrarlo solamente, se abbiamo già sviluppato una più radicale problematica della filosofia autentica. Solo allora avremo infatti la fiaccola con la quale far luce all'interno delle fondamenta nascoste e non ancora dissotterrate della πρώτη φιλοσοφία e dunque della filosofia antica, per decidere che cosa in sostanza vi accadde. Ma in tale filosofare autentico entreremo soltanto attraverso questo corso. E dunque dobbiamo rinunciare al primo punto. Ma allora non potremo neppure portare alla luce l'inadeguatezza del concetto tradizionale di metafisica nei confronti della πρώτη φιλοσοφία, e il rifiuto di questo titolo tradizionale resta puramente arbitrario.

Tuttavia, per mostrare almeno per sommi capi che non è così, dobbiamo accennare alle dannose incongruenze interne di questo concetto tradizionale, che a loro volta non derivano da nient'altro che dal fatto che tale concetto non è stato ottenuto a partire da una comprensione originaria della πρώτη φιλοσοφία. Fu piuttosto la casualità del costrutto terminologico a fornire una indicazione per l'interpretazione della πρώτη φιλοσοφία.

Riguardo al concetto tradizionale di metafisica affermiamo tre punti: 1. è del tutto esteriore; 2. è in sé *confuso*; 3. *non si cura* del problema autentico di ciò che dovrebbe definire. [63] Questo titolo "Metafisica" viene piuttosto rimorchiato a stento attraverso la storia della filosofia nel suo significato contenutistico, a tratti un po' modificato, ma mai compreso in modo tale da venire problematizzato in riferimento a ciò che pretende di definire.

a) L'esteriorizzazione del concetto tradizionale di metafisica: l'ente metafisico (Dio, anima immortale) come un ente sussistente, benché più elevato

Il concetto tradizionale di metafisica è del tutto esteriore. Per vedere questo fatto partiamo dal concetto volgarizzato di metafisica, seguiamo la sua origine e mostriamo in che senso porta fuori dalla filosofia ed è quindi esterno ad essa. (Bisogna naturalmente osservare che il titolo "metafisica" è riservato innanzitutto proprio all'intera "ontologia", che è anche contestualmente teologia.)

Quando, oggigiorno, nella comune attività degli scrittori, si fa uso della parola "metafisica" e "metafisico", si vuole dare a quest'uso linguistico l'impronta di qualcosa di profondo, di misterioso, di non immediatamente accessibile, di qualcosa che viene dopo le cose di tutti i giorni, che si trova nella regione che è propria della realtà ultima. Ciò che si trova al di là della comune esperienza sensibile e del sensibile stesso, è il sovrasensibile. A ciò si ricollegano facilmente quelle tendenze che vengono normalmente chiamate teosofia e occultismo. Tutte queste tendenze (che ai nostri giorni emergono con particolare vigore e si spacciano facilmente per metafisica, talché alcuni letterati vanno parlando di una resurrezione della metafisica) sono in modo più o meno serio forme sostitutive della posizione fondamentale nei confronti del sovrasensibile e della sua formulazione, così com'esso si è imposto in Occidente in primo luogo attraverso il Cristianesimo, la dogmatica cristiana. [64] Quest'ultima, del resto, ha raggiunto una forma determinata grazie all'assunzione della filosofia antica, e in modo particolare di quella di Aristo-

tele, in una direzione determinata, assunzione effettuata per dare sistematicità al contenuto della fede cristiana. Questa sistematizzazione non rappresenta un semplice ordinamento esterno, bensì comporta una *interpretazione contenutistica*. La teologia e la dogmatica cristiane si impadronirono della filosofia antica e ne mutarono il significato interpretandola in un modo ben determinato (cristiano). La filosofia antica fu sospinta dalla dogmatica cristiana all'interno di una concezione ben determinata, la quale si è poi serbata attraverso il Rinascimento, l'Umanesimo e l'Idealismo tedesco, una concezione della quale iniziamo soltanto oggi a cogliere lentamente la non-verità. Il primo a farlo è stato forse Nietzsche. La dogmatica cristiana, in quanto fondazione dei principi di una determinata forma religiosa, deve trattare di Dio e dell'uomo, cosicché entrambi, Dio e l'uomo, divengono gli oggetti primari non solo della fede, bensì anche della sistematica teologica: Dio come il sovrasensibile per antonomasia, e l'uomo non soltanto e unicamente e in maniera preponderante come essere terreno, bensì in riferimento al suo destino eterno, alla sua immortalità. Dio e immortalità sono le due denominazioni per indicare l'aldilà, a cui è essenzialmente interessata la fede cristiana. Questo aldilà diviene l'ente autenticamente metafisico, cioè rivendica per sé una determinata filosofia. Ancora all'inizio della filosofia moderna, vediamo come Cartesio, il suo fondatore, nella sua opera fondamentale *Meditationes de prima philosophia*, meditazioni sulla filosofia autentica, dica esplicitamente che la filosofia prima ha per oggetto la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. All'inizio della filosofia moderna, che viene volentieri spacciata per una rottura nei confronti della filosofia precedente, troviamo sottolineato e tenuto come punto fermo proprio quello che era stato il *vero scopo della metafisica medievale*.

[65] L'assunzione della filosofia prima aristotelica nell'edificazione e nello sviluppo della dogmatica teologica del Medioevo fu in un certo senso facilitata, da un punto di vista puramente esteriore, dal fatto che lo stesso Aristotele, nel VI libro della *Metafisica*, quando parla della filosofia prima, la suddivide, come abbiamo sentito, in due direzioni interrogative fondamentali, senza tuttavia porre il problema della loro unità. In conformità a tale suddivisione si tratterà innanzitutto dell'*ente in quan-*

to tale, cioè di ciò che è proprio di ogni ente in quanto ente, di ogni ὄν nella misura in cui è ὄν. Ci si chiede: cosa costituisce un ente nella misura in cui è un ente, a prescindere dal fatto che sia questo oppure quello? Cosa lo costituisce, nella misura in cui esso è in generale un ente? La filosofia prima pone la questione intorno all'*essenza* e alla *natura* dell'ente. *Allo stesso tempo* però pone *anche* la questione dell'*ente nella sua totalità*, risalendo alla questione di ciò che è *supremo* e *ultimo*, che Aristotele definisce anche τιμιώτατον γένος, l'ente più originario, ciò che chiama anche lo θεῖον. Con riferimento a questo divino chiama la filosofia prima anche col nome di θεολογική, conoscenza teologica: il λόγος che si eleva al θεός, non nel senso di un dio creatore e di un dio personale, bensì semplicemente allo θεῖον. Troviamo dunque prefigurata in Aristotele questa *peculiare connessione* tra la *prima philosophia* e la *teologia*. A causa di questa connessione, mediata da una certa interpretazione della filosofia araba, risultò facilitato, nel Medioevo, quando venne a conoscenza di Aristotele e soprattutto dei suoi scritti metafisici, l'allineamento del contenuto della fede cristiana a quello filosofico degli scritti di Aristotele. Ecco perché il sovrasensibile, l'ente metafisico in senso *comune*, è al tempo stesso ciò che si ambisce conoscere nella conoscenza *teologica*, una conoscenza teologica che non è teologia della *fede*, bensì teologia della *ragione*, teologia razionale.

[66] L'essenziale è che ora l'oggetto della *filosofia prima* (metafisica) è un *ente determinato*, seppure *sovrasensibile*. Nella nostra questione intorno al modo medievale di comprendere la metafisica, non si tratta di sollevare la questione della legittimità di una conoscenza del sovrasensibile, e neppure la questione della possibilità di una conoscenza dell'esistenza di Dio o dell'immortalità dell'anima. Tutte queste sono questioni posteriori. Si tratta piuttosto del *fatto fondamentale* che il sovrasensibile, l'ente metafisico, è *una* regione dell'*ente* tra le altre. La metafisica viene perciò a porsi sullo *stesso piano* delle altre conoscenze relative all'ente nelle scienze o nelle conoscenze pratico-tecniche, con l'unica differenza che l'ente di cui tratta è un ente più elevato. Esso si trova *sopra*..., al di là, *trans*..., che è la traduzione latina di μετά. Il μετά *non* indica più un determinato *atteggiamento* del pensare e del conoscere, una peculiare *inversione* rispetto al pensare e all'interrogarsi quoti-

diano, bensì è solamente il segno del *luogo* e della *disposizione di quell'ente* che si trova *dopo* e *sopra* gli altri enti. Ma la totalità, il sovrasensibile e il sensibile, è, in un certo qual modo, ugualmente sussistente. La conoscenza di entrambi si muove, ferme restando alcune differenze relative, all'interno del *medesimo atteggiamento quotidiano* della conoscenza e della dimostrazione delle cose. Il fatto stesso della dimostrazione dell'esistenza di Dio documenta, a prescindere dalla sua forza probatoria, l'atteggiamento di questa metafisica. Il fatto che il filosofare sia un *atteggiamento fondamentale autonomo* scompare qui completamente. La metafisica viene livellata ed esteriorizzata a conoscenza quotidiana, con l'unica differenza che in essa si tratta del sovrasensibile, del quale per di più si ha la prova dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa. Il μετά inteso come indicazione di un luogo del sovrasensibile, non rivela proprio nulla della peculiare inversione che il filosofare in definitiva racchiude in sé. Con ciò si afferma anche che lo stesso ente metafisico è un ente [67] tra gli altri, che ciò in direzione del quale io compio l'oltrepassamento, abbandonando il piano fisico, non si distingue sostanzialmente da quest'ultimo, tranne che per la differenza che sussiste tra il sensibile e il sovrasensibile. Ma questo è un completo fraintendimento di ciò che, in quanto θεῖον, Aristotele aveva almeno lasciato sussistere come problema. Nell'asserzione che l'ente metafisico è un ente sussistente tra gli altri, per quanto più elevato, consiste l'*esteriorizzazione* e l'*esteriorità* del concetto di metafisica.

b) Il carattere confuso del concetto tradizionale di metafisica: l'abbinamento dei due diversi modi del trovarsi oltre (μετά) dell'ente *sovra*sensibile e dei caratteri ontologici non-sensibili dell'ente

Il concetto tradizionale di metafisica è in sé *confuso*. Abbiamo visto che in Aristotele accanto alla teologia, la presunta conoscenza del sovrasensibile, c'era anche un'altra direzione interrogativa. In modo altrettanto originario faceva parte della πρεώτη φιλοσοφία anche la questione dell'ὄν ᾗ ὄν, la conoscenza dell'ente in quanto tale. Tommaso d'Aquino ha assunto senz'altro da Aristotele anche questa seconda direzio-

ne interrogativa. Quando questo avvenne, dovette naturalmente tentare di collegare in qualche modo la sua posizione della questione con quella di Aristotele. Nella direzione interrogativa intorno all'ὄν ᾗ ὄν ci si chiede che cosa sia proprio di ogni ente in quanto tale, cosa sia l'ente e quali, per così dire, risultino le sue proprietà quando lo si osservi in generale: *ens communiter consideratum* o l'*ens in communi*. Così l'*ente in generale* diviene parimenti oggetto della *prima philosophia*. Viene alla luce il fatto che, se mi interrogo intorno a ciò che è proprio di ogni ente in quanto tale, *oltre*passo necessariamente il singolo ente. Lo oltrepasso in direzione delle determinazioni più universali dell'ente: che ogni ente è qualcosa, un uno e non l'altro, che è differenziato, contrapposto e simili. Tutte queste determinazioni: [68] esser qualcosa, unità, alterità, differenza, contrapposizione, sono tali da trovarsi al di là di ogni singolo ente, ma nel loro trovarsi al di là sono totalmente differenti dal trovarsi al di là proprio di Dio rispetto a qualunque cosa. Questi *due modi fondamentalmente diversi* dell'essere-al-di-là vengono abbinati in un unico concetto. Non ci si chiede affatto cosa significhi in questo contesto μετά, ma viene lasciato indeterminato. Più in generale possiamo dire: nel primo caso, nella conoscenza teologica, si tratta della conoscenza del non-sensibile nel senso di ciò che si trova al di là dei sensi come ente particolare, mentre nel secondo caso, se io attribuisco qualcosa come le categorie dell'unità, della molteplicità, dell'alterità, allora non si tratta solo di un *sovra*sensibile, bensì semplicemente di un *non*-sensibile che non è accessibile mediante i sensi. Non si parla affatto di una differenza tra sovrasensibile e sensibile e di una problematicità nella loro relazione bilaterale e nella relazione reciproca con il sensibile. Da questo punto di vista il concetto interno di metafisica è *in se stesso confuso*, nella misura in cui viene semplicemente assunto lo stato del problema in Aristotele e nella filosofia aristotelica.

c) L'aproblematicità del concetto tradizionale di metafisica

Dal momento che il concetto tradizionale di metafisica è in tal modo divenuto esteriore e in se stesso confuso, non si può giungere ad una

problematizzazione in senso autentico della metafisica in se stessa o del μετά. E viceversa: poiché per il Medioevo non è possibile il filosofare autentico come interrogare totalmente libero da parte dell'uomo, e sono invece essenziali atteggiamenti totalmente diversi, e poiché in ultima analisi non esiste alcuna filosofia del Medioevo, l'assunzione della metafisica aristotelica secondo le due direzioni che abbiamo descritto, è a priori determinata in modo tale che da essa non solo emerge una dogmatica della fede, ma anche una [69] dogmatica della stessa filosofia prima. In questo peculiare processo di assunzione della filosofia antica nel contenuto della fede cristiana (e tramite questo, come abbiamo visto in Cartesio, nella filosofia moderna), solo con Kant si è giunti per la prima volta a un interrogare autentico. Kant ha per la prima volta dato un contributo reale alla *problematizzazione della metafisica stessa*, e ha tentato di dare inizio a tale problematizzazione in una direzione ben determinata. Non possiamo occuparci nei dettagli di questa tendenza propria della filosofia kantiana. Per comprendere ciò, bisogna liberarsi completamente dall'interpretazione di Kant divenuta abituale nel XIX secolo, causata in parte dall'idealismo tedesco. Chi vuole occuparsi più approfonditamente di tali questioni può vedere il mio scritto *Kant e il problema della metafisica*.

§ *13. Il concetto di metafisica di Tommaso d'Aquino come testimonianza storica dei tre momenti del concetto tradizionale di metafisica*

Vorrei ancora brevemente documentare ciò che ho esposto in modo così generale, cioè i tre momenti del concetto tradizionale di metafisica: la sua esteriorizzazione, il suo essere confuso e la sua aproblematicità, affinché non si creda che si tratti semplicemente di una concezione della storia della metafisica che prende le mosse da un qualche determinato punto di vista. La testimonianza risulterà da un breve richiamo al concetto di metafisica in Tommaso d'Aquino. Egli si è più volte pronunciato a proposito del concetto di metafisica, non in modo sistematico ma

in differenti occasioni, e in modo particolare nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. Tommaso tratta del concetto di metafisica in diversi libri di questo commento, ma lo fa nel modo più chiaro e caratteristico nell'introduzione all'intera opera, [70] nel *Prooemium*.[1] Qui troviamo fin da principio una circostanza degna di nota, che cioè Tommaso d'Aquino pone sullo stesso piano senz'altro la *prima philosophia*, la *metaphysica* e la *theologia* o, come egli spesso dice, la *scientia divina*, la conoscenza del divino. La *scientia divina*, intesa come teologia, deve venir distinta dalla *scientia sacra*, la conoscenza che ha origine dalla rivelazione ed è connessa in particolare con la fede dell'uomo. In che senso fa meraviglia questa equiparazione di *prima philosophia, metaphysica* e *theologia*? Si dirà addirittura: questa è proprio l'opinione di Aristotele, ed ecco dunque la testimonianza che Tommaso d'Aquino fu il più puro aristotelico che sia mai esistito, se prescindiamo dal fatto che Aristotele non conosceva ancora l'espressione "metafisica".

Così sembra; eppure le cose stanno in modo completamente diverso. Lo vedremo chiedendoci come Tommaso giustifichi tale equiparazione di filosofia prima, metafisica e teologia. Questa giustificazione è, dal suo punto di vista, in effetti, una brillante giustificazione, e un esempio tipico dello stile e della maniera in cui in generale i pensatori medievali hanno dato sistemazione, in una forma chiara e apparentemente non discutibile, a un patrimonio di pensiero tramandato. Per Tommaso d'Aquino si tratta di giustificare il fatto che filosofia prima, metafisica e teologia debbano venire designate come una sola e medesima scienza.

Egli prende le mosse dal fatto che la conoscenza suprema, che noi d'ora in avanti chiameremo in breve la conoscenza metafisica — la conoscenza suprema nel senso della conoscenza naturale, alla quale l'uomo deve giungere da solo — è la *scientia regulatrix*, la quale dà la regola a tutte le altre conoscenze.[2] [71] Questa è la ragione per cui in seguito Cartesio, dal momento che si prefiggeva di dare giustificazione alla

---

1. Tommaso d'Aquino, *In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia.* Parma 1652 sgg., vol. XX, p. 245 s.

2. Op. cit., p. 245.

globalità delle scienze, dovette, assumendo lo stesso atteggiamento, risalire alla *scientia regulatrix*, alla *prima philosophia* che dà la regola a tutto. Una *scientia regulatrix*, una scienza che regola tutto (pensiamo alla medesima cosa nella fichtiana *Dottrina della Scienza*), è una scienza tale *quae maxime intellectualis est*,[3] che manifestamente è intellettuale al massimo grado. *Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur*:[4] intellettuale al massimo grado è una conoscenza tale che si occupa di ciò che è conoscibile al massimo grado. Ciò che è conoscibile in senso supremo non è altro che il *mundus intelligibilis*, del quale parla il primo Kant nel suo scritto *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Tommaso d'Aquino afferma: *Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus*,[5] ciò che è conoscibile al massimo grado possiamo distinguerlo in un triplice modo. Riferendosi a questa triplice distinguibilità dei *maxime intelligibilia* distingue un triplice carattere di questa scienza. Qualcosa è conoscibile al massimo grado e in grado supremo (cosa che significa allo stesso tempo al massimo grado sovrasensibile) 1. *ex ordine intelligendi*, a partire dall'ordinamento e dalla gerarchia del conoscere; 2. *ex comparatione intellectus ad sensum*, a partire dalla comparazione dell'intelletto, della conoscenza intellettuale con quella sensibile; 3. *ex ipsa cognitione intellectus*, a partire dal modo di conoscere dell'intelletto stesso.[6] Cosa significa ciò?

1. Qualcosa è conoscibile in senso supremo *ex ordine intelligendi*, a partire dall'ordinamento e dalla gerarchia del conoscere. Per il Medioevo il conoscere è, in modo molto generale, il cogliere le cose a partire dalle loro cause. Qualcosa è conosciuto in senso supremo quando risalgo alla *causa ultima*, alla *causa prima*. Ma questa, come si dice nella fede, è [72] Dio quale creatore del mondo. Dunque qualcosa è *maxime intelligibile* quando espone in sé la *prima causa*, la causa suprema. Queste cause supreme sono l'oggetto del conoscere autentico, il tema della

3. Ivi.

4. Ivi.

5. Ivi.

6. Ivi.

prima philosophia: Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.[7] Quindi la *prima philosophia* è conoscenza delle cause supreme, di Dio in quanto creatore: un processo di pensiero che in questa forma era lontanissimo da Aristotele.

2. Qualcosa è *maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum*, a partire dal paragone della conoscenza dell'intelletto con quella sensibile. Tommaso dice: *sensus sit cognitio particularum*,[8] per mezzo dei sensi conosciamo ciò che è singolo, disperso, e in questo senso non completamente determinato. *Intellectus... universalia comprehendit*,[9] l'intelletto coglie invece quanto non è questo o quello, ciò che non ha questa o quella determinata proprietà, che non è qui e ora, bensì ciò che è proprio e comune a tutte le cose. La *scientia maxime intellectualis* è dunque quella *quae circa principia maxime universalia versatur*,[10] che si riferisce a ciò che è proprio di ogni ente in modo universalmente generale. Ma questo è proprio quanto Aristotele afferma di aver messo in evidenza nella conoscenza dell'ὄν ᾗ ὄν e che Tommaso caratterizzerà poi come *ens qua ens*, come ciò che appartiene all'ente in quanto tale: le determinazioni che sono già da sempre e necessariamente date nell'ente in quanto tale, come per esempio *unum, multa, potentia, actus* e simili. (*Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.*)[11] In breve, *maxime intelligibile* in questo secondo senso è quanto noi definiamo *categorie*, la conoscenza categoriale, la conoscenza delle determinazioni più universali dei concetti, che è poi passata nella metafisica moderna come la conoscenza puramente razionale [73] del categoriale. Ora, il fatto degno di nota è che Tommaso chiami queste determinazioni che son proprie dell'ente in quanto tale con il nome di *transphysica. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.*[12] Esse sono quelle determinazioni che si trovano al di là di quanto è

7. Op. cit., p. 246.
8. Op. cit., p. 245.
9. Ivi.
10. Ivi.
11. Ivi.
12. Op. cit., p. 246.

fisico e sensibile. Queste determinazioni universalissime dell'ente in quanto tale vengono trovate risolvendo a ritroso quanto è meno universale all'interno dell'universale. Questa è la specie di conoscenza che Tommaso assegna al concetto di *metaphysica: Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum.*[13] Vediamo qui il fatto degno di nota — sottolineo la connessione — che metafisica ha sì in ultima analisi lo stesso significato di filosofia prima e di teologia, ma il significato specifico di metafisica viene interpretato da Tommaso in *quel* senso per cui viene ad avere lo stesso significato dell'espressione *ontologia*, coniata soltanto *in seguito*: ontologia, che studia l'ὄν ᾗ ὄν, e che in seguito verrà denomina *metaphysica generalis*. In questo senso metafisica equivale per Tommaso a ontologia.

3. Qualcosa è conoscibile in massimo grado *ex ipsa cognitione intellectus*, a partire dal modo di conoscere dell'intelletto stesso. Tommaso afferma: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata,*[14] conoscibile al massimo grado è quanto è libero dalla materia, cioè quanto, per il suo proprio contenuto e il suo proprio modo d'essere, è determinato al minimo grado da ciò che costituisce la singolarità, la particolarità dell'ente. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, "sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis", sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secumdum esse, sicut Deus et intelligentiae.*[15] Liberi dalla materia sono anche lo spazio puro e il numero puro. Ma questa libertà si basa sulla *ratio* dell'astrazione. Questa libertà non è nulla di consistente per sé, di a-sensibile, di spirituale, come è il caso di Dio e degli angeli. Queste essenze spirituali sono ciò che è supremo per ciò che si riferisce al modo del loro essere, e di conseguenza anche ciò che è conoscibile in grado supremo. Sono quelle cose essenti — se possiamo usare il termine "cosa" a questo proposito, nel senso più ampio possibile — che esistono autonomamente per se stesse. La conoscenza di questi enti che

13. Ivi.
14. Op. cit., p. 245.
15. Ivi.

si trovano al di là in senso supremo, e che sono spirituali in senso supremo, è la conoscenza di Dio stesso, la *scientia divina*, e in quanto tale la teologia: *Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat.*[16]

Vediamo così come Tommaso tenti, a partire dall'orientamento unitario sulla base del concetto di *maxime intelligibile* e da un'abile interpretazione di un triplice significato di quest'ultima, di comporre insieme i concetti tradizionalmente considerati validi per la metafisica, cosicché la *filosofia prima* tratta delle *cause prime* (*de primis causis*), la *metafisica* dell'*ente in generale* (*de ente*) e la *teologia* di *Dio* (*de Deo*). Tutte e tre insieme formano una scienza unitaria, la *scientia regulatrix*. Non è necessario che io sottolinei ulteriormente come la problematica interna di questa *scienta regulatrix* non venga qui in effetti in alcun modo afferrata e neppure intravista per sommi capi, e come queste tre direzioni interrogative vengano invece tenute insieme da una sistematica in modo totalmente diverso, determinato essenzialmente dalla fede. In altre parole, il concetto del filosofare o della metafisica nella sua molteplice pluralità di significati non è orientato in direzione della sua problematica interna, ma, al contrario, vengono qui unite insieme *definizioni disparate dell'oltrepassare*.

[75] Prima di proseguire nell'esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire perché adoperiamo l'espressione "metafisica" senza poterla tuttavia accettare nel suo significato tradizionale. La ragione di questo fatto sta nelle dannose incongruenze interne racchiuse nel concetto tradizionale di metafisica. Già nel concetto di filosofia prima, elaborato nell'antichità da Platone e da Aristotele, è presente un'ambiguità. Abbiamo visto che Aristotele orienta il filosofare autentico secondo due direzioni: come questione intorno all'essere, intorno al fatto che ogni cosa che è, in quanto è, è qualcosa, che è l'una cosa e non l'altra, e simili. Unità, pluralità, contrapposizione, molteplicità e simili sono determinazioni proprie di ogni ente in quanto tale. L'elaborazione di tali determinazioni è un compito dell'elaborare

16. Op. cit., p. 246.

proprio del filosofare autentico. Ma a questo punto sorge anche la questione dell'ente autentico, che Aristotele definisce θεῖον. Caratterizza questo ente in modo ancora più chiaro nel contesto della ἐπιστήμη θεολογική. Aristotele non si è reso conto dello squilibrio, cioè della problematicità che è insita in questa duplice direzione del filosofare, o comunque noi non ne siamo a conoscenza. Questo squilibrio consiste nel fatto che la questione intorno a cosa siano uguaglianza, diversità, contrapposizione, di come queste determinazioni si rapportino tra di loro e in che modo facciano parte dell'essenza dell'ente, è qualcosa di totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell'ente.

Tale dannosa incongruenza, cioè il problema, è visibile ancor più chiaramente nella teologia medievale, orientata in direzione della rivelazione cristiana. La questione delle categorie formali è qualcosa di diverso dalla questione di Dio. Si riesce a conferire una certa uniformità e omogeneità a queste due direzioni interrogative, soltanto affermando che si tratta, in [76] entrambi i casi, della conoscenza di ciò che è in qualche modo libero dalla materia, dal sensibile. Il concetto formale di uguaglianza è astratto, in esso si prescinde dal sensibile; Dio certamente non è nulla di astratto, bensì proprio al contrario, è quanto vi è di più concreto, ma anch'egli è libero dalla materia, è il puro spirito. Questo squilibrio interno nelle due direzioni interrogative del filosofare autentico si accentuò nel Medioevo per il fatto che il concetto aristotelico di teologia venne compreso nel senso di una ben determinata concezione di Dio in quanto Persona assoluta, concezione orientata in direzione della rivelazione cristiana. Ciò che in Aristotele era presente come problema, anche se non esplicito, viene nel Medioevo presentato come verità incrollabile, cosicché l'aproblematicità, in un certo senso già presente in Aristotele, viene ora elevata a principio. Accade così che da allora in poi l'intero complesso della metafisica viene determinato a priori dall'orientamento teologico in senso cristiano. Qui la teologia non è più, com'era in Aristotele, sullo stesso piano e in connessione con le questioni menzionate più sopra delle determinazioni dell'essere in generale, bensì l'intera metafisica viene esplicitamente associata alla conoscenza di Dio. A partire da questo momento alla teologia è attribuita quella particolare importanza destinata a esprimersi poi nel fatto che in Kant la metafisica au-

tentica viene concepita come teologia. Nel Medioevo, e anche in seguito, questo concetto aristotelico del filosofare autentico non viene visto come un vero problema, bensì si vede solamente il problema di far convergere contemporaneamente queste definizioni differenti in un'unica scienza. Questo è quanto Tommaso tenta di fare nel proemio al suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. Non mi occupo ulteriormente di come giustifichi ciò nei particolari.

Sottolineo soltanto le dannose incongruenze e le difficoltà insite nel fatto che Tommaso affermi: questa scienza, che è la scienza suprema e che chiamiamo metafisica equiparando quelle tre espressioni, tratta in primo luogo delle cause [77] ultime, di Dio, che ha creato il mondo e tutto ciò che è, ma allo stesso tempo tratta anche di quelle determinazioni che sono proprie di ogni ente, gli *universalia*, le categorie astratte, e allo stesso tempo di quell'ente che, per il suo modo d'essere, è l'ente supremo, cioè puro spirito assoluto. In questa interpretazione delle tre espressioni: conoscenza di *ciò che è ultimo* (nel senso della causazione), di *ciò che è più universale* (nel senso dell'astrazione) e dell'*ente sommo e supremo* (nel senso del modo d'essere), vediamo che questi concetti-limite vengono tenuti insieme e riuniti nel vago concetto di universale. Perciò Tommaso può asserire, in un certo senso giustamente, ma nascondendo completamente il problema, che la metafisica può trattare: 1. *de ente, ut communiter consideratum*, cioè dell'ente nella misura in cui viene considerato in generale, cioè in riferimento a quanto è comune ad ogni ente; 2. *de ente, ut principaliter intentum*, dell'ente che viene posto come oggetto dell'intenzionalità, e osservato e compreso nel senso più originario, cioè in riferimento a Dio. Entrambe queste definizioni hanno il carattere di ciò che è supremo e ultimo, ma nella loro struttura interna sono completamente differenti, in modo tale che non viene affatto compiuto il tentativo di coglierle nella loro possibile unità.

§ 14. Il concetto di metafisica di Francisco Suarez e il carattere fondamentale della metafisica moderna

Se vogliamo in generale capire qualcosa della metafisica moderna, del suo sviluppo, della posizione di Kant e dello sviluppo dell'Idealismo tedesco, dobbiamo tenere presente questa connessione del concetto medievale di metafisica con l'antichità e il totale mascheramento del problema autentico, che in Aristotele, seppur in modo latente, esiste ancora. Bisogna però osservare che, [78] per lo sviluppo della metafisica moderna, che contribuisce anche a determinare la situazione odierna del problema, Tommaso e la filosofia medievale intesa nel senso dell'Alta Scolastica sono da considerare solo in minima parte. Un influsso più immediato sullo sviluppo della metafisica moderna fu esercitato da un teologo e filosofo che nel XVI secolo, sulla base di concezioni teologiche ben determinate, si assunse il compito di reinterpretare la metafisica aristotelica: il gesuita spagnolo Francisco Suarez. Il significato di questo teologo e filosofo non viene affatto apprezzato nella misura in cui tale pensatore merita, che per acume e autonomia nel formulare le questioni deve essere posto al di sopra di Tommaso. La sua importanza per lo sviluppo e la configurazione della metafisica moderna non è soltanto formale, nel senso che sotto il suo influsso la disciplina della metafisica si è venuta configurando in una forma determinata; altrettanto significativa è l'impronta che dà ai problemi di contenuto, così come si sono poi ridestati nella filosofia successiva. Egli visse dal 1548 al 1617 e lavorò a un rinnovamento della scolastica nella Spagna del XVI secolo, in parte anche sotto l'influsso dell'Umanesimo. Per tali studi e intenti la scuola gesuitica di Salamanca era la più autorevole. Nel 1597 Suarez pubblicò una grande opera: *Disputationes metaphysicae* (2 voll., Salamanca). Il sottotitolo di quest'opera è caratteristico: *In quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. L'opera si pone dunque un duplice obiettivo: *in primo luogo* di trattare dell'intera teologia naturale, cioè di quella che viene prima della rivelazione, *nella sua struttura interna*, e *allo stesso tempo* di discutere in modo adeguato tutte le questioni attinenti ai dodici libri della *Metafisica* di Aristotele. Infatti Sua-

rez, al contrario della Scolastica precedente, si avvide del fatto che i dodici libri di Aristotele vengono a comporre un tutto in sé non ordinato; anche se non arrivò a comprendere che questo non è un libro scritto da Aristotele, [79] bensì una raccolta di trattati operata dai suoi allievi, cercò di superare questo stato di disordine, ordinando sistematicamente i problemi principali. A lui risale la discussione autonoma dell'intero ambito dei problemi inerenti alla teologia naturale, mentre in Tommaso si trovava soltanto un impiego di pensieri metafisici, e allo stesso tempo il commento alla metafisica aristotelica. Una esposizione autonoma del problema metafisico fu invece compiuta per la prima volta da Suarez, esposizione che ha esercitato un influsso notevole soprattutto sull'inizio della filosofia moderna, su Cartesio. Quest'ultimo, che studiò alla scuola gesuitica di Le Flèche e vi ascoltò i corsi di metafisica, logica ed etica, conobbe benissimo Suarez, il quale, anche nel periodo più tardo, continuò a essere tenuto in considerazione da lui.

Vogliamo ora chiarirci una delle intenzioni di quest'opera significativa e non ancora studiata a sufficienza. Nel preambolo, il *Prooemium*, alle sue *Disputationes metaphysicae*, Suarez afferma: *Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.*[1] Con questo egli vuol dire che le verità metafisiche sono a tal punto necessarie per la conoscenza teologica autentica, che, se non vengono prese in considerazione, la teologia autentica, nel senso della teologia della rivelazione, inizia realmente a vacillare. Suarez sottolinea esplicitamente che escluderà in questo contesto tutte le questioni connesse semplicemente a problemi logici: *quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus.*[2]

[80] La prima *Disputatio* tratta *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*, dell'essenza della filosofia prima o metafisica. Nel-

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*. Prooemium. Opera Omnia. Hg. C. Berton. Parigi, 1856 sgg., vol. XXV, p. 1.
2. Ivi.

l'introduzione[3] Suarez inizia con l'esporre le diverse definizioni della metafisica (*varia metaphyisicae nomina*), e lo fa rifacendosi autonomamente ad Aristotele. Egli trova che lì la metafisica viene definita da Aristotele *sapientia* (σοφία), *prudentia* (φρόνησις), poi *prima philosophia* (πρώτη φιλοσοφία), *poi naturalis theologia* (θεολογική), che Suarez interpreta qui in modo del tutto diverso da quello antico (*quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest*),[4] e infine *metaphysica*. Suarez afferma che questa teologia naturale o filosofia prima viene chiamata col nome di metafisica perché tratta di Dio (*ex quo etiam metaphysica nominata est*).[5] Conferisce dunque a questa espressione un altro significato rispetto a Tommaso. Quest'ultimo adopera l'espressione *metaphysica* in quanto tratta *de ente in communi*. Suarez afferma al contrario che si chiama metafisica poiché è teologia. Fa notare che questo titolo *Metafisica* non proviene dallo stesso Aristotele, bensì dai suoi interpreti (*quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit*).[6] È però dell'opinione che questa raccolta di trattati sia stata composta da Aristotele.

Suarez spiega l'espressione "metafisica" in un senso che diverge dalla spiegazione di Tommaso, e si avvicina a un altro punto di vista, che nella storia della metafisica ha il suo rilievo: *de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur*.[7] La metafisica tratta di quanto segue alle cose naturali, *et ideo metaphyisica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta, post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel,* [81] *si ex parte objecti illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt*.[8] La "metafisica" non riguarda dunque i libri che vengono dopo rispetto a quelli sulla fisica, bensì il venire-dopo è ora inteso in un senso *contenutistico*: la conoscenza del

---

3. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*. Disp. I. op. cit., pp. 1 sgg.
4. Op. cit., p. 2.
5. Ivi.
6. Ivi.
7. Ivi.
8. Ivi.

sovrasensibile è posteriore a quella del sensibile. La conoscenza metafisica è posposta a quella della fisica quanto al succedersi dell'acquisizione e del sorgere della conoscenza del sovrasensibile, e quanto alla sequenza dell'indagine. Suarez mantiene il μετά nel significato di *post* e intende questo *post* nel senso della gerarchia della conoscenza, a partire dal sensibile per arrivare al sovrasensibile. Allo stesso tempo però conferisce a questa interpretazione un significato contenutistico: μετά, dopo, ciò-che-sta-dopo, ciò che è superiore al sensibile.

Non posso qui occuparmi più da vicino della struttura delle *Disputationes metaphysicae.* Bisogna però tenere ben a mente il fatto che è essenzialmente sotto l'influsso di Suarez che la metafsica si è venuta a configurare, sia nel suo modo di porre le questioni, sia nel suo carattere specifico, come disciplina scolastica. Si deve comunque considerare che Suarez segue Tommaso d'Aquino in maniera decisamente positiva, e gli assegna nell'ambito di tutte queste questioni una particolare autorità.

Da ciò che ho detto a proposito della storia della parola "metafisica", è risultato che la filosofia medievale, rafforzata dall'importanza di Suarez, ha esercitato un influsso determinante sullo sviluppo della filososfia moderna; il che non significa però che la problematica della filosofia moderna sia completamente identica a quanto venne trattato in precedenza nella metafisica. Si fa notare che la filosofia moderna ha inizio con la critica, con la fondazione critica della filosofia, e che proprio [82] Kant è stato colui che ha messo in dubbio la possibilità della metafisica. Certo: e tuttavia la filosofia moderna è intrinsecamente legata alla Scolastica e agli argomenti dei suoi problemi. Il richiamo al suddetto carattere della metafisica moderna non è di molto aiuto, fintantoché il problema stesso non venga colto a partire dalla metafisica. Questi giusti richiami al fatto che la metafisica moderna è iniziata con la critica, è una considerazione a sé stante. In essi non è ancora insita una comprensione di ciò che si è svolto da Cartesio fino a Hegel.

Per evitare malintesi, e allo stesso tempo per preparare a ciò che seguirà, espongo brevemente il *carattere fondamentale della metafisica moderna.* Se tentiamo di caratterizzare la filosofia moderna in modo analogo a quanto abbiamo fatto per l'antichità e per il Medioevo, ci troviamo di fronte al fatto che, se da una parte il concetto di metafisica si

è consolidato, viene anche a compiersi, in effetti, qualcosa di nuovo. Se questa novità è tale da far parte della metafisica, e non della cosiddetta teoria della conoscenza, bisogna domandarsi: quale carattere metafisico ha per la metafisica questa novità che ha inizio con la filosofia moderna? Da tale questione potete vedere che noi dovremmo già essere in possesso della problematica della metafisica in modo vivo e vitale, mentre per il momento possiamo dire soltanto, in forma meramente affermativa, che il pensiero metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante in duplice senso: perché si interroga intorno all'ente nella sua totalità, e perché in tale ente è sempre concettualmente coinvolto l'interrogante stesso. Il fatto che nell'antichità, così come nella filosofia medievale, ci si interroghi intorno all'ente nella sua totalità, dovrebbe essere divenuto più o meno chiaro. Molto più incerto e quasi inafferrabile è invece il secondo momento, cioè in che modo nella filosofia antica colui che si interroga metafisicamente venga egli stesso posto in questione da questo interrogare. Ma proprio questo momento, nel quale l'interrogare concettualmente totalizzante coinvolge concettualmente in sé l'interrogante, è quanto ci dà la possibilità di comprendere la novità della metafisica moderna nel suo contenuto metafisico.

[83] Qual è il tratto fondamentale della metafisica moderna? La metafisica moderna è caratterizzata dal fatto che l'intero complesso della problematica tradizionale viene a trovarsi sotto il punto di vista di una nuova scienza, che è rappresentata dalla *scienza matematica della natura.* Il ragionamento, per lo più non esplicito, è il seguente: se la metafisica si interroga intorno alle cause prime, al senso universalissimo e supremo dell'ente, in breve intorno a quanto è supremo, ultimo e sommo, questa specie di sapere deve essere conforme a ciò intorno a cui si interroga, ma questo significa che essa stessa deve essere *assolutamente certa.* Così, seguendo il filo conduttore dell'idea matematica di conoscenza, l'intera problematica della metafisica tradizionale viene a trovarsi di fronte al compito di realizzare ciò in senso rigoroso ed elevare così la metafisica, in senso contenutistico, anche al *grado formale di una scienza assoluta.* Il problema della certezza assoluta è soprattutto il problema fondamentale della filosofia moderna, non nel senso di una teoria della conoscenza, ma in quanto sostenuto e guidato dalla problematica

contenutistica della metafisica stessa. Questo fatto lo vediamo in modo chiarissimo dove ha esplicitamente inizio la filosofia moderna, in Cartesio, ma in modo particolare in Fichte. L'opera fondamentale di Fichte ha per titolo *Dottrina della Scienza.* È la scienza che ha per oggetto la scienza in senso assoluto, e che dà quindi fondazione alla metafisica. Lo sviluppo della metafisica moderna è sostenuto da questo primato del problema della certezza per quanto concerne la conoscenza metafisica. A partire da questo punto si compie la modificazione del complesso dei problemi e delle discipline.

Ma se consideriamo le cose in questo modo, non abbiamo ancora la comprensione autentica di ciò che si svolge in questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta della metafisica. Ciò che è ultimo, deve anche poter essere conosciuto in senso ultimo. Ma come stanno le cose riguardo agli sforzi fatti dalla metafisica di raggiungere una certezza ultima? Si è soliti citare come [84] segno caratteristico il fatto che l'età moderna, a partire da Cartesio, non prende più le mosse dall'esistenza di Dio e dalle dimostrazioni della sua esistenza, bensì dalla coscienza, dall'io. Vediamo come l'io, la coscienza, la ragione, la persona, lo spirito, si trovino effettivamente al centro della problematica. Se consideriamo tali dati di fatto e ci chiediamo se, in definitiva, in questa collocazione centrale dell'io e dell'autocoscienza si esprima il fatto che nella filosofia moderna l'io interrogante viene posto anch'esso in questione, dobbiamo rispondere: in effetti è così, ma in una maniera peculiare. Infatti l'io, la coscienza, la persona vengono assunti nella metafisica in modo tale che *questo io non viene posto affatto in questione.* Ciò non significa che venga semplicemente tralasciata la sua messa in questione, bensì significa che proprio l'io e la coscienza vengono posti alla base di questa metafisica come il *fondamento più sicuro, indubitabile,* cosicché nella metafisica moderna viene alla luce un ben determinato interrogare concettualmente totalizzante, un coinvolgere concettualmente l'interrogante in senso *negativo*, in modo tale che l'io stesso diviene il fondamento di ogni ulteriore interrogare. Questa è l'intrinseca connessione che vincola il primato del problema del soggetto e la questione della certezza al problema di contenuto della metafisica tradizionale. Ciò può bastare, per mostrare da un lato il carattere di diversità della metafisica moder-

na, e per chiarire dall'altro che questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta, così come l'orientarsi verso l'io e la coscienza, hanno un senso unicamente se la *vecchia problematica* viene *integralmente mantenuta.* Questo è tutto per quel che riguarda l'orientamento storico.

§ 15. Metafisica come denominazione per il problema fondamentale della metafisica stessa. Il risultato delle osservazioni preliminari e l'esigenza di iniziare ad agire all'interno della metafisica a partire dall'essere-afferrati di un interrogare metafisico

Se abbracciamo con lo sguardo la globalità della nostra esposizione del concetto di metafisica, vediamo che questa denominazione esprime una conoscenza volta all'ente nella sua totalità. Allo stesso tempo vediamo anche che l'espressione "*nella sua totalità*" è una denominazione che ha in sé il *problema autentico* — il problema che *deve innanzitutto in generale venir posto*, e che non può venir eliminato assumendo dalla tradizione opinioni diverse. È dunque chiaro: non possiamo semplicemente prendere la denominazione "metafisica" nel significato tradizionale. Assumiamo l'espressione metafisica come denominazione per un problema, o, per meglio dire, come *denominazione* per il *problema fondamentale della metafisica stessa*, il quale consiste nella questione di che cosa sia essa stessa, la metafisica. La questione: *cos'è la metafisica, cos'è il filosofare*, è inseparabile dalla filosofia e la accompagna costantemente. Essa si pone tanto più energicamente quanto più autenticamente accade la filosofia. Avremo modo di vedere che tale questione di cosa sia la filosofia, non accompagna quest'ultima come qualcosa di aggiuntivo e posteriore, bensì fa parte della filosofia stessa; mentre, al contrario, le questioni di cosa siano la matematica, la fisica o la filologia non possono sostanzialmente venire poste né risolte nell'ambito di tali scienze.

Se abbracciamo con lo sguardo questa esposizione del concetto di metafisica e la nostra posizione rispetto ad esso, considerando allo stesso tempo quali erano le nostre intenzioni in relazione a queste *osservazioni preliminari*, dobbiamo dire che tutte queste discussioni non hanno in alcun modo fatto luce su cosa sia la metafisica stessa. Anche la di-

scussione sulla parola "metafisica" termina con una domanda: che cos'è ciò che noi chiamiamo "filosofare"? Il risultato delle nostre osservazioni [86] preliminari è, da questo punto di vista, totalmente negativo, sebbene avessimo deciso di rinunciare alle vie consuete per la caratterizzazione della filosofia, e di interrogarci sulla filosofia così come essa esige da noi, in quanto è qualcosa di ultimo e di autonomo. Orbene non abbiamo più interpretato la metafisica e la filosofia a partire dalle scienze, non l'abbiamo neppure paragonata all'arte e alla religione, bensì abbiamo tenuto conto del fatto che è qualcosa di autonomo, e che deve venir colta a partire da se stessa. L'esigenza era dunque quella di non allontanarci dalla filosofia e di interrogarci invece su di essa. E così ci siamo diretti verso di essa. Oppure ce ne siamo nel contempo allontanati? Dobbiamo ammetterlo: pur avendo trattato direttamente della filosofia, o meglio proprio per questo, ce ne siamo allontanati. Ciò è però avvenuto in modo nascosto, ambiguo. È vero che non abbiamo parlato di altro, di scienza, di arte e di religione, bensì della filosofia, ma non abbiamo parlato in modo immediato e concreto *a partire da essa*, bensì *su di* essa. *A partire da* essa parleremo soltanto se preliminarmente ci muoveremo all'interno di un *interrogare metafisico*. Ma questo non è avvenuto affatto. Abbiamo soltanto fatto delle affermazioni su questo interrogare, dicendo che è concettualmente totalizzante, cioè un interrogare tale che in ogni questione include concettualmente sempre la totalità dell'ente, e assume nella questione l'interrogante stesso e lo pone in questione. Ma fintantoché non ci faremo realmente porre in questione da un vero interrogare rivolto alla totalità, non avremo compreso che l'interrogare metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante. Per quanto ampiamente trattiamo *di* tali cose, se non siamo *afferrati* da tale interrogare, tutto si risolve in un malinteso. Nel tentativo di trattare della filosofia stessa, siamo caduti vittime di una ambiguità. Pur parlando della filosofia, non abbiamo tuttavia ancora parlato *a partire da essa*. Abbiamo discusso della filosofia, ma non abbiamo agito nella filosofia stessa. Il fatto decisivo è però che noi usciamo da questo discutere [87] di... e *iniziamo ad agire all'interno della metafisica stessa*. Ciò non significa altro che interrogare in modo autentico ed effettivo.

Abbiamo già fatto cenno alle seguenti questioni: cos'è mondo? Co-

s'è finitezza? Cos'è isolamento? Ma tali questioni sono state enunciate in modo quasi casuale; appaiono arbitrarie, e ciò è innegabile. In un primo momento il motivo per cui vengono poste proprio queste questioni, appare arbitrario e incomprensibile. Ma se pure siamo disposti ad ammettere che tali questioni siano metafisiche, non sono forse vuote e generiche, tanto indeterminate che *ci* lasciano indifferenti, che in sostanza non *ci* toccano o tanto meno *ci* afferrano? O forse dobbiamo prima sviluppare tali questioni, perché poi esse ci afferrino, perché poi compaia l'essere-afferrati richiesto? Dobbiamo dunque porre le questioni o procurarci uno stato d'animo adeguato ad esse? Se volessimo procedere in questo modo, ricadremmo allora semplicemente nel contesto che vogliamo e dobbiamo abbandonare. Avremmo discussioni teoretiche (scienza) che potremmo poi far fruttare a posteriori "dal punto di vista di una visione del mondo". Con ciò sarebbe ristabilita tutta l'esteriorità del filosofare. Non si tratta di sviluppare tali questioni da un punto di vista teoretico, e di suscitare uno stato d'animo *per esse* e *accanto ad esse*, bensì, al contrario, di far sorgere tali questioni nella loro necessità e possibilità *a partire da uno stato d'animo fondamentale*, e cercare di custodirle nella loro autonomia e inequivocità. Di conseguenza compiremo autenticamente questo interrogare, se inizieremo a destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Questo è il primo e autentico compito fondamentale del nostro corso, o l'inizio di un filosofare effettivo e vitale.

IL DESTARE UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DEL NOSTRO FILOSOFARE

CAPITOLO PRIMO

IL COMPITO DI DESTARE UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE E L'INDICAZIONE DI UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE NASCOSTO DEL NOSTRO ESSERCI ODIERNO

§ *16. Intesa preliminare sul senso del destare uno stato d'animo fondamentale*

a) Destare: non la constatazione di qualcosa che sussiste, bensì un far svegliare ciò che dorme

Il compito fondamentale consiste ora nel destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Dico con intenzione: del *nostro* filosofare, e non di un filosofare qualunque o magari della filosofia in sé, che non esiste. È necessario destare *uno* stato d'animo fondamentale, che deve sorreggere il nostro filosofare, e non *lo* stato d'animo fondamentale. Dunque non ne esiste uno soltanto, bensì più di uno. Di quale si tratta? Da dove dobbiamo prendere un tale stato d'animo? Ci troviamo dinanzi alla scelta di quale stato d'animo fondamentale dobbiamo destare in questa occasione. Ma non ci troviamo dinanzi soltanto a questa scelta, bensì anche alla questione, assai più ardua, della via che dobbiamo percorrere per destare questo o quello stato d'animo fondamentale del nostro filosofare.

Stati d'animo — non sono esattamente qualcosa che si possa inventare, [90] ma qualcosa che ci viene incontro, che non possiamo imporre,

che si sviluppa da sé, che non si può conseguire con la forza e in cui, al contrario, incorriamo? Se lasciamo che tale stato d'animo sia uno stato d'animo, non ci è dunque possibile né lecito conseguirlo con la forza, in modo artificioso e arbitrario. Deve esserci già. Tutto quello che possiamo fare, è *constatarlo*. Ma come constateremo uno stato d'animo fondamentale del filosofare? Può uno stato d'animo venir constatato come sussistente in senso corrente, e venir dimostrato come un dato di fatto universalmente riconosciuto? Lo stato d'animo è forse qualcosa di cui constatiamo la sussistenza, come ad esempio il fatto che gli uni sono biondi e gli altri sono neri? Lo stato d'animo è appunto qualcosa che si ha o non si ha? Certo, si dirà, lo stato d'animo è forse qualcosa di diverso dal colore dei capelli e della pelle nell'uomo, ma pur sempre qualcosa che può venir constatato in lui. Come potremmo altrimenti esserne a conoscenza? Dunque un sondaggio ci procurerà senz'altro lo stato d'animo fondamentale che cerchiamo. Ma, anche ammesso che tale sondaggio possa venir effettuato, sempre nell'ambito di coloro che sono ora presenti, siamo poi così sicuri che gli interrogati siano in grado di fornire ragguagli sull'esistenza "in loro" di questo stato d'animo fondamentale? Forse cose del tipo dello stato d'animo che cerchiamo, non possono affatto venir constatate per mezzo di un'inchiesta. Potrebbe darsi che per constatare uno stato d'animo non sia solo necessario averlo, ma anche essere disposti in modo da corrispondergli.

Vediamo fin d'ora come una cosiddetta constatazione oggettiva di uno stato d'animo fondamentale sia un'impresa equivoca e addirittura impossibile. Perciò non ha neppure senso porsi il problema della generalità e universalità di tale stato d'animo, e preoccuparsi tanto della validità universale di tale constatazione. In altri termini: se qualcuno tra voi, o molti, o tutti, assicurano che, non appena si osservino, non sono in grado di constatare in sé nulla di simile, ciò non rappresenta un'immediata obiezione alla nostra affermazione dell'esistenza di uno stato d'animo fondamentale. [91] In definitiva, infatti, per mezzo dell'osservazione non si troverà proprio nulla, per quanto essa possa essere precisa e avvalersi magari dell'ausilio della psicanalisi.

Per questo non parliamo della "constatazione" di uno stato d'ani-

mo fondamentale del nostro filosofare, bensì di *destarlo*. Destare è un rendere-sveglio, un *far-svegliare* ciò che dorme.

b) Impossibilità di cogliere l'esser-ci e non-esser-ci dello stato d'animo per mezzo della distinzione tra avere e non avere coscienza

"Ciò che dorme" è, in una maniera particolare, assente, eppure c'è. Se destiamo uno stato d'animo fondamentale, vuol dire che c'è già. Ma ciò significa anche che, in un certo senso, non c'è. Singolare: lo stato d'animo è qualcosa che c'è e al tempo stesso non c'è. Se volessimo continuare a filosofare formalmente nel senso consueto, potremmo subito dire: una cosa che al tempo stesso c'è e non c'è, ha un essere tale che si contraddice intimamente. Esser-ci e non-esser-ci è infatti una contraddizione pura e semplice. Ma quanto si contraddice non può esistere, è in se stesso impossibile, così come non può esistere un quadrato rotondo — questo è un principio della metafisica tradizionale. Vedremo come tale principio della vecchia metafisica, a fondamento del quale sta una ben determinata concezione dell'essere, dovremo non solo porlo in questione, ma anche farlo vacillare fin dalle sue fondamenta.

Eppure tutte le cose che conosciamo sono sottoposte ad un inequivocabile aut-aut. Una cosa sussiste o non sussiste. Vale anche per l'uomo? Certo: uno c'è oppure non c'è. Nel contempo si rammenterà però che qui la situazione è diversa rispetto a una pietra. Sappiamo infatti, per l'esperienza che facciamo di noi stessi in quanto uomini, che in noi qualcosa può sussistere e tuttavia non sussistere, che vi sono processi che fanno parte di noi e tuttavia non affiorano nella nostra coscienza. [92] L'uomo ha una coscienza, e nell'uomo può sussistere qualcosa di cui non sa nulla. Sussiste in lui, ma non nella sua coscienza. Una pietra ha una proprietà oppure non ce l'ha. Noi invece possiamo avere qualcosa e tuttavia non averlo, cioè non saperne nulla. Si parla di inconscio. Quest'ultimo da un punto di vista sussiste e da un altro no, in quanto non ne siamo coscienti. Questo singolare "esser sussistente e allo stesso tempo non esserlo" deriva dalla possibile presa di coscienza di un qualcosa di

inconscio. Tale distinzione tra il non-esserci nel senso dell'inconscio e l'esserci nel senso del conscio, sembra coincidere con ciò che abbiamo in mente quando parliamo di destare ciò che dorme. Ma possiamo equiparare senz'altro il sonno all'assenza di coscienza? L'assenza di coscienza c'è anche nello svenimento, che non può venir identificato con il sonno, e più che mai c'è nella morte. Dunque questo concetto di non-conscio è decisamente troppo ampio, a prescindere dalla questione se sia, generalmente, adeguato. D'altro canto, non soltanto il sonno non è una semplice assenza di coscienza; sappiamo al contrario che proprio al sonno è collegato un tipo di coscienza peculiare e in molti casi assai vivida, cioè il sogno; cosicché la possibilità di fornire una caratterizzazione sulla base della differenza "conscio-inconscio" viene qui più che mai a mancare. Veglia e sonno non coincidono con coscienza e incoscienza.

Si rivela così che con la distinzione tra "inconscio" e "conscio" non risolviamo i nostri problemi. Destare uno stato d'animo non può significare semplicemente renderlo conscio da inconscio che era. Destare uno stato d'animo vuol dire farlo *divenir-sveglio* e lasciarlo *essere* come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d'animo, per conoscerlo e farlo divenire propriamente oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. [93] In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato.

Continua nondimeno a rimanere valido il fatto che, se destiamo uno stato d'animo, ciò implica che esso c'era già, e tuttavia non c'era. Dal punto di vista negativo abbiamo visto che la differenza tra esserci e non esserci non coincide con quella tra avere e non avere coscienza. Ma da ciò desumiamo ancora di più: se lo stato d'animo è qualcosa che fa parte dell'uomo, che, come si dice, è in lui, che l'uomo ha, e se ciò non può venir spiegato con l'ausilio dei concetti di consapevolezza ed essere-inconscio, non ci avvicineremo ad esso fintantoché continueremo a considerare l'uomo come un qualcosa che si differenzia dalle cose materiali per il fatto di avere la coscienza, di essere un animale dotato di ragione, un *animal rationale* o un io con delle esperienze vissute, ma legato ad un corpo. Questa concezione dell'uomo come essere vivente che in più ha la ragione, ha condotto a un totale misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo. Il destare lo stato d'animo e il tentativo di farsi strada

verso questo essere singolare, vengono in definitiva a coincidere con l'esigenza di un mutamento radicale della nostra concezione dell'uomo.

Per non rendere all'inizio il problema troppo intricato, non mi occuperò della questione di che cosa propriamente sia il sonno. Da un punto di vista metodico, infatti, si potrebbe affermare che potremmo ottenere dei chiarimenti sull'essenza del destare, solamente quando avremo chiarito che cosa significhino dormire e vegliare. Rammento soltanto che il compito di far luce su un fenomeno come quello del sonno e della veglia, non può venir affrontato dall'esterno, come problema isolato. Un tale chiarimento può avvenire soltanto se presupponiamo una nostra comprensione di base in relazione al modo in cui un ente deve essere determinato nella sua struttura, per poter dormire o vegliare. Non diciamo: la pietra dorme oppure veglia. [94] Ma come stanno le cose in relazione alla pianta? Qui siamo già incerti. È estremamente dubbio che la pianta dorma, e lo è, perché è dubbio che essa vegli. Dell'animale sappiamo che dorme. Ma la questione è ancora se il suo sonno sia identico a quello dell'uomo, e che cosa sia il sonno in generale. Tale problema è intrinsecamente connesso con la questione della struttura ontologica di queste diverse specie di enti: pietra, pianta, animale, uomo.

In contrasto con i molteplici fraintendimenti del sonno da parte dell'età moderna, constatiamo come presso i filosofi antichi il carattere fondamentale del sonno si mostri in una comprensione molto più elementare e immediata. Aristotele, che ha scritto sulla veglia e il sonno un trattato specifico (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), che possiede un carattere particolare, ha intravisto qualcosa di notevole, quando afferma che il sonno è una forma di ἀκινησία. Non pone il sonno in connessione con coscienza e incoscienza, afferma piuttosto: il sonno è un δεσμός, un esser-legati, un modo peculiare di esserlo, caratteristico della αἴσθησις; non soltanto della percezione, ma dell'essenza nel senso che questa non può cogliere un altro ente che non sia se stesso. Questo modo di caratterizzare il sonno è molto più di un'immagine, e apre una vasta prospettiva, che non è stata assolutamente afferrata da un punto di vista metafisico. Per ragioni metafisiche di carattere fondamentale dobbiamo rinunciare ad occuparci del problema del sonno, e tentare di chiarire cosa significhi destare uno stato d'animo, seguendo un'*altra via*.

c) L'esserci e non-esserci dello stato d'animo sul fondamento dell'essere dell'uomo in quanto esser-ci ed esser-via (essere-assente)

Il fatto che, quando parliamo di esser-ci e contestualmente di non-esserci in relazione all'uomo, [95] non prendiamo in considerazione la differenza tra consapevolezza e inconsapevolezza, diviene chiaro in un evento che si verifica in condizioni di veglia, dal momento che quest'ultima, in quanto vita cosciente, è posta in antitesi alla vita non cosciente (sonno). Quante volte, durante una conversazione in società, noi "non ci" siamo, quante volte scopriamo che eravamo *assenti*, senza tuttavia che ci fossimo addormentati. Questo non-esser-ci, questo esser-via, non ha nulla a che fare con consapevolezza e inconsapevolezza nel significato corrente. Al contrario, questo non-esser-ci può essere assai consapevole. In tale esser-assenti siamo occupati proprio con noi stessi, se non con altro. Eppure questo non-esser-ci è un *esser-via*. Pensiamo al caso estremo della follia, nella quale può regnare la più alta consapevolezza, e tuttavia diciamo: quella persona è spostata, è via, eppure c'è. Esser-ci ed esser-via non equivalgono neanche a vegliare e dormire. Dimostreremo in seguito perché tuttavia ci rifacciamo agli uni per comprendere gli altri.

Vediamo tuttavia che in definitiva, questo poter esser-via appartiene al modo di essere proprio dell'uomo. Ma egli *può* esser-via in questo senso, solamente se il suo essere ha il carattere dell'esser-*ci*. *Noi chiamiamo l'essere dell'uomo esser-ci* in un significato determinante, nel suo differire dal sussistere in sé della pietra. In definitiva questo esser-via fa parte dell'essenza dell'esserci. Non è un avvenimento casuale che sopraggiunga di quando in quando, bensì un carattere essenziale dell'essere stesso dell'uomo, un "*come*" secondo il quale egli è; cosicché un uomo, in quanto esiste, nel suo esserci è anche già da sempre e necessariamente in qualche modo via. Tutto ciò è tale, per cui la differenza tra "conscio e inconscio" non è primaria, ma può venir constatata tanto nell'esserci quanto nell'esser via.

Deve venir destato uno stato d'animo. Ma ciò significa: c'è e non c'è. Se lo stato d'animo è qualcosa che ha il carattere dell'[esser]ci e del non-[esser]ci, allora ha a che fare con l'essenza più profonda dell'essere

dell'uomo, con il suo esser-ci. [96] *Lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo*. La possibilità e il modo di tale [esser]ci e non-[esser]ci ci sono ora più vicine, anche se non riusciamo ancora a vederli chiaramente. Infatti, finché diciamo: lo stato d'animo c'è o non c'è, lo consideriamo come qualcosa che accade o non accade nell'uomo. Ma l'esser-ci ed esser-via dell'uomo è qualcosa di totalmente diverso dal sussistere e non sussistere. Di sussistenza e non sussistenza parliamo per esempio in riferimento a una pietra (per esempio: in questo masso erratico non sussiste ruvidezza), o, in una determinata accezione, in riferimento a un processo fisico, o persino in riferimento a una cosiddetta esperienza psichica vissuta. Il sussistere e non-sussistere decide sull'essere e sul non-essere. Ma quanto abbiamo definito esser-ci e esser-via, è qualcosa nell'essere dell'uomo. È possibile solamente se e finché egli *è*. *Anche l'esser-via è un modo del suo essere*. Esser-via non significa: non essere affatto, ma è piuttosto una *maniera* dell'esser-*ci*. La pietra, nel suo esser-via, proprio *non* c'è. L'uomo invece deve esser-ci, per poter esser-via, e soltanto finché c'è, ha la possibilità dell'esser-via.

Se è vero che lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo, non possiamo parlarne e prenderlo come se fosse sussistente o non sussistente. Si dirà: chi può impedircelo? Gli stati d'animo — gioia, soddisfazione, felicità, tristezza, malinconia, ira — sono un qualcosa di psicologico, o meglio di psichico; sono condizioni psichiche. Tali cose le possiamo constatare in noi stessi e negli altri. Possiamo persino registrare quanto durano, il modo in cui aumentano e diminuiscono d'intensità, da quali cause vengono suscitati e inibiti. Gli stati d'animo, o come anche si dice, i "sentimenti", sono accadimenti nel soggetto. La psicologia distingue da sempre tra pensare, volere e sentire. [97] Non è un caso che nomini il sentire al terzo posto, in posizione subordinata. I sentimenti sono la terza classe delle esperienza vissute. Perché, naturalmente, l'uomo è innanzitutto l'essere vivente dotato di ragione. Innanzitutto e in primo luogo pensa e vuole. Certo, ci sono anche i sentimenti. Ma non sono forse, per così dire, solamente l'abbellimento del nostro pensare e volere o quanto li oscura e li ostacola? I sentimenti e gli stati d'animo mutano continuamente. Non hanno una consistenza fissa, sono quanto c'è di più inconsistente. Sono soltanto lo splendore e il fulgore,

oppure la tenebra, che giace al di sopra degli accadimenti psichici. Stati d'animo — non sono forse come le ombre delle nubi che vagano sopra la terra, incostanti e inafferrabili?

Certo, gli stati d'animo possono venir intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti accadimenti psichici. In fondo fino ad ora li si ha sempre intesi in tal modo. Questa caratterizzazione è indiscutibilmente giusta. Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l'unica possibile, o magari quella decisiva per il solo fatto che è la più immediata, e quella che meglio si adatta alla vecchia concezione dell'uomo. Se è vero che appartengono all'essere dell'uomo, gli stati d'animo non sono meri accadimenti psichici o condizioni, così come un metallo è fluido oppure solido. Perciò dobbiamo chiederci: come dobbiamo concepire *in senso positivo* gli stati d'animo in quanto facenti parte dell'essenza dell'uomo, e come deve essere il nostro atteggiamento nei confronti dell'uomo stesso, se vogliamo destare lo stato d'animo?

Prima di attendere a tali questioni, gettiamo uno sguardo retrospettivo su quanto è stato detto finora in relazione al compito del nostro corso. Ci troviamo dinanzi al compito di destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Gli stati d'animo sono qualcosa che non può venir constatato in una maniera universalmente valida, come un dato di fatto che possiamo mostrare a chiunque. Non solo uno stato d'animo non può venir constatato, ma non deve venir constatato neppure se fosse possibile farlo. Infatti ogni constatare è un portare-alla-coscienza. [98] Ogni render-cosciente significa, in riferimento allo stato d'animo, distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d'animo, è necessario lasciare che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale, dev'essere. Il destare è un lasciar-essere lo stato d'animo, il quale, se per il momento possiamo usare questa immagine rifacendoci all'uso linguistico, evidentemente prima dormiva. In un certo senso lo stato d'animo c'è e non c'è. Abbiamo visto che questa differenza tra [esser]ci e non-[esser]ci ha un carattere peculiare e non coincide affatto con la differenza tra il sussistere e non-sussistere di una pietra. Il non-sussistere della pietra non è un modo determinato del suo sussistere, bensì ne è il contrario puro e semplice. Invece l'esser-via, l'assenza nelle sue diver-

se forme, non è il contrario dell'esserci che esclude quest'ultimo, bensì viceversa ogni esser-via presuppone l'esser-ci. Dobbiamo esser-ci, per poter esser-via. Soltanto finché ci-siamo possiamo esser-via, e viceversa. Dunque l'esser-via, ossia questo esser-ci e non-esser-ci, è un qualcosa di peculiare, e lo stato d'animo è connesso in una qualche maniera, per il momento ancora oscura, con tale peculiare modo di essere.

Abbiamo anche accennato al fatto che affermare che uno stato d'animo c'è, è fondamentalmente equivoco, perché in tal caso prendiamo lo stato d'animo come una proprietà che si presenta tra le altre. Contro questa concezione che nega che gli stati d'animo siano un qualcosa che è, abbiamo messo in campo l'opinione volgare, che si manifesta nella psicologia e nella concezione tradizionale, secondo la quale gli stati d'animo sono sentimenti. Il sentire è la terza classe delle esperienze vissute, accanto al pensare e al volere. Questa classificazione delle esperienze vissute è condotta sulla base della concezione dell'uomo come essere vivente dotato di ragione. A tutta prima questa caratterizzazione dei sentimenti non può venir contestata. Abbiamo però concluso, [99] domandandoci se questa caratterizzazione degli stati d'animo, che entro certi limiti è giusta, sia quella decisiva e quella essenziale. D'altronde abbiamo visto che gli stati d'animo, in primo luogo, non sono un ente, un qualcosa che in qualche modo semplicemente accade nell'anima, in secondo luogo non sono neppure, come si pensa, quanto c'è di più inconsistente e fugace. Si tratta ora di mostrare qual è l'*elemento positivo* nei confronti di questa tesi negativa. Dobbiamo avvicinarci ancora di qualche passo agli stati d'animo e alla loro essenza, per contrapporre la tesi positiva alle due negative.

§ 17. Caratterizzazione provvisoria del fenomeno dello stato d'animo: stato d'animo come maniera fondamentale dell'esserci, come ciò che dà all'esserci consistenza e possibilità. Destare lo stato d'animo come afferrare l'esser-ci in quanto esser-ci

Una persona con la quale stiamo in compagnia viene colta da tristezza. Dipende unicamente dal fatto che questa persona è in una situa-

zione di esperienza vissuta in cui non ci troviamo, e quanto al resto rimane tutto come prima? Oppure cosa accade? La persona divenuta triste si chiude, diviene inaccessibile, pur senza mostrare durezza nei nostri confronti. Soltanto questo: diviene inaccessibile. Eppure stiamo insieme a lei come al solito, magari ancora più di frequente, e siamo nei suoi confronti ancor più gentili; anche lei non cambia nulla nel suo comportamento verso le cose e verso di noi. Tutto è come sempre, eppure diverso, e non soltanto sotto questo o quel punto di vista, bensì, ferma restando l'identità di ciò *che* facciamo e *per cui* ci adoperiamo, il *come* stiamo insieme è diverso. Ma ciò non è un fenomeno provocato dallo stato d'animo della tristezza che è presente in lei, bensì è parte del suo esser-triste.

Cosa vuol dire affermare che quella persona in tale stato d'animo è inaccessibile? Il modo e la maniera in cui possiamo essere con lei e lei con noi è un altro. [100] La tristezza è cio che esprime questo "modo" di essere insieme. Quella persona ci introduce nel modo in cui è, senza che noi stessi dobbiamo necessariamente essere tristi. L'essere-assieme, il nostro esser-ci, è un altro, è mutato nel suo esser-*disposto*. Osservando più da vicino tale connessione, della quale ora non ci occuperemo più oltre, si rivela che lo stato d'animo non è dentro una qualche anima dell'altro e tantomeno lì accanto alla nostra, tanto che dobbiamo piuttosto dire e diciamo: questo stato d'animo si posa su tutto, *non* è affatto "dentro" un'interiorità, per apparire soltanto nello sguardo degli occhi, ma proprio per questo è *altrettanto poco al di fuori*. Dove e com'è allora? Questo stato d'animo, la tristezza, è qualcosa in riferimento al quale possiamo domandarci dov'è e com'è? Lo stato d'animo non è un ente che si presenta nell'anima come esperienza vissuta, bensì è il "modo" del nostro esser-ci-assieme.

Prendiamo in considerazione altre possibilità. Una persona di buon umore, come si dice, porta allegria in una compagnia. Produce intorno a sé un'esperienza psichica vissuta per poi trasmetterla agli altri, come i germi delle infezioni passano qua e là da un organismo all'altro? Non è forse vero che diciamo: l'allegria è contagiosa? Oppure, in una compagnia c'è un'altra persona che, con il suo modo di essere, smorza e deprime ogni cosa. Nessuno si apre. Cosa desumiamo da ciò? Gli stati d'a-

nimo *non* sono *fenomeni concomitanti*, bensì sono ciò che determina a priori l'essere-assieme. In qualche modo sembra che uno stato d'animo ci sia già sempre, che sia una sorta di atmosfera nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi pervasi. Non soltanto sembra che sia così, bensì lo è, ed è necessario, in considerazione di questo dato di fatto, abbandonare la psicologia dei sentimenti e delle esperienze vissute e della coscienza. Bisogna *vedere* e *dire* ciò che qui accade. Viene alla luce il fatto che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell'essere, [101] e precisamente dell'esser-ci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme. Sono maniere dell'esser-ci e in quanto tali dell'esser-via. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere.

Abbiamo così il dato positivo corrispondente alla prima tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è un ente: dal punto di vista positivo è un modo fondamentale, la *maniera fondamentale di come l'esser-ci è in quanto esser-ci*. Ora abbiamo anche la tesi contrapposta alla seconda tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è quanto c'è di più inconsistente e fugace, qualcosa di meramente soggettivo: poiché lo stato d'animo è il modo originario nel quale ogni esser-ci è come è, esso non è ciò che c'è di più inconsistente, bensì ciò che dà all'esser-ci, in senso fondamentale, *consistenza e possibilità*.

Da tutto ciò dobbiamo comprendere che cosa significhi intendere in modo corretto i cosiddetti "stati d'animo". Non si tratta, contrapponendosi alla psicologia, di delimitare meglio una specie particolare di esperienze psichiche vissute e migliorare così la psicologia stessa, bensì di rivolgere da principio lo sguardo sull'*esser-ci* dell'uomo. Gli stati d'animo sono le maniere fondamentali nelle quali noi ci troviamo-situati in un modo oppure nell'altro. Gli stati d'animo sono il "modo" secondo il quale uno sta così o così. Certo, per ragioni che non possiamo ora esporre, prendiamo spesso questo "stare così o così" come qualcosa di indifferente nei confronti di ciò che abbiamo in mente, di ciò di cui ci stiamo occupando, di ciò che ci accade. Eppure questo "stare così o co-

sì'' non è mai soltanto la conseguenza e il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì — in termini sommari — ne è il presupposto, il ''medio'' nel quale soltanto quelli accadono. E proprio quegli stati d'animo che non notiamo e tanto meno osserviamo, quegli stati d'animo che ci dispongono [102] in modo tale per cui ci sembra che non ci sia stato d'animo alcuno, e che noi non siamo da essi determinati, proprio questi sono i più potenti.

Innanzitutto e per lo più ci colpiscono solamente stati d'animo particolari, che oscillano tra ''estremi'': gioia, tristezza. Già meno percettibili sono un'ansietà lieve o uno stato di soddisfazione che ci scivola accanto. Ma quel *non-essere-in-uno-stato-d'animo* nel quale non siamo né maldisposti né ''ben'' disposti apparentemente non c'è, e tuttavia c'è. Ma, in questo né-né, non siamo tuttavia mai non-determinati da uno stato d'animo. Il fatto però che riteniamo questo non-essere-in-uno-stato-d'animo un non-essere-affatto-determinati da uno di loro, ha ragioni di carattere essenziale. Quando diciamo che una persona di buon umore porta allegria in una compagnia, significa soltanto che viene prodotto uno stato d'animo brioso o rilassato, non significa che prima non vi fosse alcuno stato d'animo. C'era un non-essere-in-uno-stato-d'animo apparentemente difficile da cogliere e che sembra essere qualcosa di indifferente, mentre in realtà non lo è affatto. Lo vediamo ancora una volta: gli stati d'animo non affiorano nello spazio vuoto dell'anima per poi scomparire nuovamente; l'esser-ci in quanto esser-ci è già da sempre radicalmente determinato. Ciò che avviene, è sempre e soltanto un mutamento degli stati d'animo.

In modo provvisorio e sommario abbiamo affermato che gli stati d'animo sono il ''presupposto'' e il ''medio'' del pensare e dell'agire. Ciò vuol dire che risalgono in modo più originario alla nostra essenza: in essi soltanto incontriamo noi stessi in quanto esser-ci. L'essenza dello stato d'animo ci rimane nascosta o ci appare falsata proprio perché non consiste nell'essere un fenomeno concomitante, ma che ci riporta nel fondo dell'esser-ci. Per questo cogliamo l'essenza dello stato d'animo innanzitutto a partire da quanto, venendoci incontro, ci colpisce, cioè a partire dalle oscillazioni estreme dello stato d'animo, da ciò che sorge e scompare. Poiché consideriamo gli stati d'animo a partire dalle loro

oscillazioni, sembrano accadimenti tra gli altri, e noi non vediamo quel [103] peculiare esser-disposti, l'originario venir-pervaso-da-uno-stato-d'animo da parte di tutto l'esser-ci in quanto tale.

Da ciò risulta evidente che destare gli stati d'animo è un modo e una maniera di afferrare l'esser-ci rispetto alle "maniere" in cui di volta in volta l'esser-ci è, in quanto esser-ci, o meglio, di lasciar essere l'esser-ci così come è, o può essere, in quanto esser-ci. Questo destare può forse essere un modo di agire singolare, difficile e poco chiaro. Se abbiamo compreso il nostro compito, dobbiamo fare attenzione proprio a non ricominciare improvvisamente a trattare dello stato d'animo o magari *del* destarlo, ma dobbiamo *agire* nel modo del destare inteso come azione.

§ *18. L'accertarsi della nostra condizione odierna e dello stato d'animo fondamentale che la domina e la pervade come presupposto per il destare tale stato d'animo fondamentale*

Ma anche se ci atteniamo a tali propositi, incontriamo ancora difficoltà inevitabili, e che solamente affrontandole, ci fanno comprendere come questo destare uno stato d'animo fondamentale non sia qualcosa che si può intraprendere comunque, come cogliere un fiore.

a) Quattro interpretazioni della nostra condizione odierna: il contrasto tra vita (*anima*) e spirito in Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler

Dunque destare uno stato d'animo fondamentale! Sorge immediatamente la domanda: *quale* stato d'animo dobbiamo destare o risvegliare in noi? Uno stato d'animo che ci pervada radicalmente? Ma chi siamo *noi*? In che modo ci intendiamo quando diciamo "ci'? Noi, questo numero di individui umani convenuti in questa stanza? [104] Oppure "noi" in quanto qui all'università dobbiamo affrontare determinati compiti dello studio delle scienze? Oppure "noi" nella misura in cui, in quanto appartenenti all'università, siamo allo stesso tempo inclusi nel processo

di formazione dello spirito? E questa storia dello spirito — è un accadimento unicamente tedesco, oppure occidentale e addirittura europeo? O dobbiamo forse allargare ulteriormente la cerchia di coloro tra i quali ci troviamo? *Ci* intendiamo, ma in quale situazione, in quale sua delimitazione e definizione?

Quanto più ampia è la prospettiva che assumiamo per comprendere la situazione, tanto più pallido diviene l'orizzonte e tanto più indeterminato il compito. Eppure sentiamo che, quanto più ampia è la prospettiva che assumiamo, tanto più bruciante e decisivo è il modo con cui ci afferra.

Ma a questo punto ci incalza un compito ben preciso, al quale non possiamo sfuggire più oltre. Se dobbiamo e vogliamo destare in noi uno stato d'animo fondamentale, per far ciò è necessario *accertarci della nostra situazione.* Ma quale stato d'animo dobbiamo destare *noi, oggi*? A tale domanda possiamo dare una risposta solamente se conosciamo a sufficienza la *nostra* situazione, per ricordare lo stato d'animo da cui siamo dominati e pervasi. Ora, poiché è evidente che, nel destare lo stato d'animo fondamentale, abbiamo a che fare con qualcosa di essenziale e di ultimo, dobbiamo vedere questa nostra condizione nel modo più ampio possibile. Come possiamo soddisfare tale esigenza? A un esame più approfondito, si rivela non soltanto che l'esigenza di caratterizzare la nostra situazione non è nuova, ma anche che tale compito è già stato assolto in molteplici modi. Per noi si tratterà unicamente di ricondurre tale caratterizzazione della nostra situazione al suo *carattere unitario* e di fissare il suo *tratto fondamentale comune.*

Se ci guardiamo intorno e cerchiamo le caratterizzazioni (interpretazioni, raffigurazioni esplicite) della nostra situazione odierna, possiamo rilevarne *quattro*, [105] e renderle note per sommi capi. In tali casi la scelta non è mai priva di arbitrio. Ma quest'ultimo verrà neutralizzato dai risultati che otterremo.

L'interpretazione più nota e per breve tempo entusiasmante della nostra situazione si è espressa nella parola d'ordine "Tramonto dell'Occidente".[1] Per noi essenziale è quanto sta a fondamento di questa "pro-

1. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Vol. 1, Vienna e Lipsia 1918. Vol. 2, Monaco 1922.

fezia" come tesi fondamentale. Ricondotto a una formula: tramonto della vita a causa e per mezzo dello spirito. Ciò che lo spirito soprattutto come ragione (*ratio*) ha prodotto nella tecnica, nell'economia, nella trasformazione totale dell'esistenza, simboleggiata dalla metropoli, si volge contro l'anima, contro la vita, la soffoca e costringe la cultura al tramonto e al declino.

La *seconda* interpretazione si muove nella medesima dimensione, ma il rapporto tra anima (vita) e spirito è visto in modo diverso. Conformemente a questo diverso punto di vista, non si limita ad una predizione del tramonto della cultura a causa dello spirito, bensì giunge al rifiuto dello spirito. Lo spirito viene considerato l'antagonista dell'anima.[2] Lo spirito è una malattia che bisogna estirpare per rendere libera l'anima. Liberazione dallo spirito qui vuol dire: ritornare alla vita! Ma la vita viene intesa nel senso dell'oscuro ribollire degli impulsi, concepito al tempo stesso come il terreno propizio per l'elemento mitico. Questa opinione viene sostenuta dalla filosofia popolare di Ludwig Klages, determinata in modo essenziale da Bachofen e soprattutto da Nietzsche.

Una *terza* interpretazione, pur restando fedele alla dimensione delle prime due, non vede il tramonto della vita a causa dello spirito né esige una lotta della vita contro lo spirito. [106] Piuttosto, tenta e si assume il compito di raggiungere un equilibrio tra vita e spirito. Questa è la concezione di Max Scheler nell'ultimo periodo della sua filosofia. Essa si esprime nel modo più chiaro nella sua conferenza alla Lessing-Hochschule "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs".[3] Scheler vede l'uomo nell'epoca dell'equilibrio tra vita e spirito.

Una *quarta* interpretazione si muove fondamentalmente nella direzione della terza, e assume contemporaneamente in sé la prima e la seconda. È quella relativamente meno autonoma, e la più frammentaria dal punto di vista filosofico. La menzioniamo solo perché introduce una categoria storiografica per caratterizzare la nostra situazione odierna,

---

2. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele.* Vol. 1 e 2. Lipsia 1929.

3. M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. Philosophische Weltanschauung.* Bonn 1929, pp. 47 sgg.

guardando in direzione di un nuovo Medioevo. Medioevo qui non vuol dire: rinascita di quella determinata epoca storica che conosciamo e della quale abbiamo naturalmente concezioni tra loro diversissime; tale denominazione si muove piuttosto nella direzione della terza interpretazione. Si intende un'età di mezzo e mediatrice, che dovrà condurre a un nuovo superamento del contrasto tra "vita e spirito". Sostenitore di questa quarta interpretazione è Leopold Ziegler con il suo libro *Der europäische Geist*.[4]

Questo è solo un accenno, sommario e formale, di ciò che oggi si conosce, di cui si parla, e che in parte si è già di nuovo dimenticato: interpretazioni che sono in parte prestiti di seconda o terza mano a cui viene poi data una configurazione d'insieme, e che inoltre si fanno strada nel giornalismo d'alto livello del nostro tempo, e creano lo spazio spirituale, se così si può dire, al cui interno ci muoviamo. Se si volesse prendere questo cenno alle quattro interpretazioni della nostra condizione come qualcosa di più di quello che sono, ciò risulterebbe necessariamente scorretto, perché troppo generale. L'essenziale, ciò che a noi importa, è il tratto fondamentale di queste interpretazioni, o meglio la prospettiva nella quale tutte quante vedono la nostra situazione odierna: in termini stereotipi, [107] il rapporto tra vita e spirito. Non è un caso il fatto che troviamo in queste distinzioni e contrapposizioni così stereotipe il tratto fondamentale delle interpretazioni della nostra situazione.

Dinanzi a questa distinzione e alle due parole d'ordine si dirà a tutta prima: introducono qualcosa di ben noto; come può con ciò venir colto l'elemento peculiare della situazione odierna e futura dell'uomo? Sarebbe tuttavia un fraintendimento prendere queste due denominazioni unicamente come definizioni di due componenti dell'uomo: anima (vita) e spirito, due componenti che gli vengono attribuite da sempre e il cui rapporto è da sempre oggetto di contesa. Queste denominazioni prendono le mosse piuttosto a partire da atteggiamenti fondamentali ben determinati dell'uomo. Se consideriamo in tal modo queste espressioni, risulta facilmente che non si tratta di una chiarificazione teoretica del rapporto

4. L. Ziegler, *Der europäische Geist*, Darmstadt 1929.

tra spirito e anima, bensì di ciò che Nietzsche intende sotto la denominazione *dionisiaco e apollineo.* Dunque tutte e quattro le interpretazioni risalgono a questa fonte comune, a Nietzsche e a una determinata concezione di Nietzsche. Tutte e quattro le interpretazioni sono possibili unicamente sulla base di una ben determinata assunzione della filosofia nietzscheana. E tale rimando non vuole porre in questione l'originalità di queste interpretazioni, ma ha, soltanto l'intento di mostrare il luogo e la sede originaria in cui deve avvenire il vero confronto.

b) Il contrasto fondamentale nietzscheano tra il dionisiaco e l'apollineo come fonte delle quattro interpretazioni della nostra condizione odierna

Non possiamo qui occuparci in concreto della concezione *nietzscheana* di questo contrasto fondamentale. Lo caratterizzeremo solo quel tanto che basta per vedere di cosa si tratta. Vedremo più chiaramente in seguito in che senso possiamo sottrarci al compito di dare un'interpretazione [108] a queste quattro concezioni relative alla nostra condizione e alla loro origine.

Questa contrapposizione Dioniso-Apollo sorregge e guida fin dall'inizio il filosofare di Nietzsche. Egli stesso lo sapeva. Tale contrapposizione, desunta dall'antichità, doveva schiudersi al giovane filologo che voleva rompere con la sua scienza. Ma egli sapeva anche che tale contrasto, quanto si manteneva nel suo filosofare, altrettanto mutava per lui con il suo filosofare. Egli stesso sapeva: "Solo chi si trasforma, mi è affine". Intenzionalmente, vorrei rifarmi all'ultima interpretazione da lui fornita nella sua opera maggiore e decisiva, in quell'opera che non poté portare a termine come l'aveva progettata: *La volontà di potenza.* Il secondo capitolo del IV libro ha per titolo: "Dioniso".[5] In esso si trovano aforismi di tipo singolare, come in generale l'intera opera è più che altro un accostamento di pensieri essenziali, rivendicazioni e valutazioni. Vi do innanzitutto un esempio di come in questo periodo, poco pri-

5. Nietzsche, *Der Wille zur Macht.* Gesammelte Werke (Musarionausgabe). Monaco 1920 sgg. vol. XIX, pp. 336 sgg.

ma del crollo, Nietzsche avesse chiara coscienza che tale contrasto era per lui determinante fin dall'inizio. Nel 1869, ancor prima di conseguire la laurea, Nietzsche venne chiamato a Basilea come professore straordinario.

"*Verso il 1876* ebbi paura di veder *compromesso* tutto quello che era stato fino allora il mio volere, quando compresi dove si andasse ormai a finire con Wagner: e io ero legato a lui saldissimamente da tutti i vincoli di una profonda unità di bisogni, dalla gratitudine, dall'insostituibilità della persona e dall'assoluta angustia che vedevo davanti a me.

Intorno allo stesso tempo mi parve di essere inestricabilmente *incarcerato* nella mia filologia e nella mia attività di insegnante — in qualcosa di casuale, in un espediente pratico della mia vita —; non sapevo più come uscirne, ed ero stanco, logoro, stremato.

[109] Intorno allo stesso tempo compresi che il mio istinto seguiva una direzione contraria a quello di Schopenhauer: tendeva a giustificare la vita, anche ciò che aveva di più terribile, di più equivoco e menzognero: per questo avevo sottomano la formula del «dionisiaco»".[6]

Più avanti si afferma: "L'illusione di *Apollo*: l'*eternità* della bella forma; la legislazione aristocratica *così «dovrà sempre essere!»*

Dioniso: sensualità e crudeltà. Si potrebbe interpretare la caducità come godimento della forza che genera e distrugge, come *creazione costante*".[7]

Segue un capoverso in cui Nietzsche interpreta questo contrasto nella forma più bella e decisiva, e lo mette in connessione con l'origine: "Con il termine «*dionisiaco*» si esprime: un impulso verso l'unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà, come abisso dell'oblio, come traboccamento appassionato-doloroso in stati d'animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un'estatica accettazione del carattere totale della vita, come l'uguale in ogni mutamento, l'ugualmente potente, l'ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita; l'eterna volontà di generazione,

---

6. Op. cit., p. 337, n. 1005.
7. Op. cit., p. 359 s., n. 1049.

di fecondazione, di ritorno; il sentimento unitario della necessità di creare e di distruggere.

Col termine «*apollineo*» si esprime: l'impulso verso il perfetto essere per sé, verso l'«individuo» tipico, verso tutto ciò che semplifica, pone in rilievo, rende forte, chiaro, inequivocabile, tipico: la libertà sotto la legge.

Lo sviluppo ulteriore dell'arte è legato all'antagonismo di queste due forze artistiche della natura così necessariamente [110] come lo sviluppo ulteriore dell'umanità è legato all'antagonismo dei sessi. La pienezza della potenza e la moderazione, la più alta affermazione di sé in una bellezza fredda, aristocratica, ritrosa: l'apollinismo della volontà ellenica''.[8]

Segue ora la sua caratterizzazione dell'origine di questa interpretazione, e la più profonda interpretazione della Grecità che ci ha fornito: ''Questo antagonismo tra dionisiaco e apollineo nell'anima greca è uno dei grandi enigmi da cui mi sentii attratto considerando la natura greca. In fondo non mi preoccupai se non di indovinare perché proprio l'apollinismo greco dovesse svilupparsi da un sottosuolo dionisiaco; perché il greco dionisiaco avesse bisogno di divenire apollineo, ossia di spezzare la sua volontà tesa verso l'immane, il molteplice, l'incerto, l'orribile mediante una volontà di misura, di semplicità, di ordine sotto la norma e il concetto. Nel fondo del greco c'è la mancanza di misura, la caoticità, l'elemento asiatico: la prodezza del greco consiste nella lotta con il suo asiatismo: la bellezza non gli è donata, non più della logica, della naturalezza dei costumi — è conquistata, voluta, strappata — è la sua *vittoria*''.[9]

Ancora un ultimo passo, per accennare a come tale contrasto si sia mutato in senso decisivo in ''I due tipi: Dioniso e il crocifisso''. ''(...) Qui faccio intervenire il *Dioniso* dei Greci: l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non della vita rinnegata e dimezzata; (tipico — che l'atto sessuale risvegli profondità, mistero, riverenza).

Dioniso contro il ''crocifisso'': eccovi l'antitesi (...) Il Dio in croce è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene; — il Dioniso

---

8. Op. cit., p. 360 s., n. 1050.
9. Ivi.

fatto a pezzi è una *promessa* della vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione''.[10] Non [111] sono necessarie molte parole per rendersi conto come qui, in Nietzsche, sia vivo un contrasto che, nelle quattro interpretazioni della nostra condizione precedentemente esposte, non è emerso in alcun modo, e che ha invece continuato a esercitare un'influenza come bene preso a prestito, come forma letteraria.

Non è qui il luogo per decidere quale delle quattro interpretazioni sia la più giusta nel senso inteso da Nietzsche. Ancora meno possiamo mostrare, qui, che nessuna è giusta perché nessuna può esserlo, in quanto non colgono l'essenza della filosofia di Nietzsche, la quale certo, da parte sua, poggia su fondamenta singolari, alla base delle quali, in effetti, non vi è altro che una ''psicologia'' molto comune e volgarizzata, dal punto di vista metafisico assai discutibile. Ma Nietzsche se lo può permettere. E tuttavia questo non rappresenta un salvacondotto.

Sappiamo soltanto che Nietzsche è la fonte delle interpretazioni appena esposte. Non lo diciamo per rinfacciare a tali interpretazioni un carattere di dipendenza e togliere loro qualcosa quanto a originalità, bensì per indicare la direzione a partire dalla quale possiamo comprenderle, e per mostrare dove si trova il luogo del confronto autentico (cfr. Circolo di George, psicanalisi).

c) La noia profonda come lo stato d'animo fondamentale nascosto delle interpretazioni cultural-filosofiche della nostra situazione

Tutte queste questioni sono per noi secondarie. Non ci chiediamo neppure se tutte queste intepretazioni della nostra situazione siano giuste oppure no. In tali casi la maggioranza ha sempre ragione. E tuttavia il richiamo a esse è essenziale. Cosa avviene infatti in tali interpretazioni? Diciamo: una *diagnosi* della cultura, nella quale, sulla scorta delle suddette categorie vita-spirito, si passa tutto d'un fiato attraverso la storia universale e al di sopra di essa. Certo in tal modo verrebbe assegnato

10. Op. cit., p. 364 s., n. 1052.

all'oggi il suo *posto*, verrebbe determinata la sua *situazione*. Ma da questa determinazione [112] di luogo relativa alla storia universale, dal computo e dal calcolo della situazione della nostra cultura, noi stessi non veniamo toccati affatto, né tantomeno afferrati. Al contrario: il tutto è un qualcosa che fa notizia, in ogni caso rassicurante in modo inconfessato e tuttavia apparente, benché di natura puramente letteraria e di breve durata. Questo atteggiamento della diagnostica culturale, non vincolante e proprio per questo degna di interesse, è reso ancora più entusiasmante dal fatto che, esplicitamente o meno, si sviluppa e si tramuta in una *prognosi*. Quale degli uomini non sarebbe felice di conoscere che cosa accadrà, per potercisi preparare, per essere ancora meno gravato di preoccupazioni per il presente, e ancor meno chiamato in causa e aggredito! Queste diagnosi e prognosi culturali relative alla storia universale non ci colpiscono, *non* sono un *attacco nei nostri confronti*. Al contrario, ci svincolano da noi stessi presentandoci in una condizione e in un ruolo di portata universale. Queste diagnosi e prognosi culturali sono i prodotti tipici di quanto viene chiamato "filosofia della cultura", e che al giorno d'oggi si afferma nei modi più svariati, dalle più deboli alle più stravaganti. Tale filosofia della cultura non ci coglie nella nostra situazione odierna: nel migliore dei casi vede soltanto l'oggi, ma senza di noi, quell'oggi che non è altro che l'eterno-ieri. Abbiamo caratterizzato queste interpretazioni della nostra situazione utilizzando intenzionalmente parole straniere: diagnosi, prognosi, perché la loro essenza non è inserita in uno sviluppo originario, bensì conducono un'esistenza letteraria, quantunque del tutto casuale.

Ma se, nella sua interpretazione della nostra condizione odierna, la filosofia della cultura non *ci prende*, né *ci afferra*, allora sbagliavamo, quando, nel corso delle precedenti considerazioni, affermavamo che per cogliere il nostro stato d'animo fondamentale — fosse necessario accertarsi preliminarmente della nostra situazione.

Forse però — si potrebbe obiettare — questo modo specifico di interpretare la nostra condizione non è sufficiente, [113] e richiederebbe delle prove che fino ad ora non abbiamo dato. In ogni caso, avremo pur bisogno di qualche segno che ci consenta di vedere *dove* ci troviamo. E la *cultura* è per l'appunto l'espressione della nostra anima —: del

resto, è un'opinione al giorno d'oggi assai diffusa, che, proprio seguendo il filo conduttore dell'idea di espressione e di simbolo, sia la cultura che l'uomo possano venir colti filosoficamente in modo autentico ed esclusivo. Oggi abbiamo una filosofia dell'espressione, del simbolo, delle forme simboliche. L'uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato, e che sulla base di tale significato danno un senso all'esistenza che vi si esprime. Questo è, per sommi capi, il modello dell'odierna filosofia della cultura. Anche qui, fino all'essenziale, è quasi tutto giusto. Dobbiamo però domandarci ancora una volta: questa analisi dell'uomo è un'analisi essenziale? Cosa avviene in tale interpretazione, a prescindere dall'inquadramento filosofico dell'uomo all'interno della cultura? L'uomo, e proprio l'uomo odierno, viene raffigurato a partire dall'espressione di ciò che compie. Eppure resta la questione se tale raffigurazione dell'uomo *coglie e afferra il suo esser-ci*, se lo porta a essere, o se invece tale raffigurazione-positiva orientata all'espressione, non soltanto non coglie di fatto l'essenza dell'uomo, ma *deve* necessariamente mancarla, a prescindere dall'estetica. In altre parole: questa filosofia giunge soltanto a una raffigurazione-positiva dell'uomo, ma mai al suo *esser-ci*. Non solo non vi giunge di fatto, ma non può giungervi necessariamente, perché si sbarra da sé la strada verso l'esser-ci.

Forse — proprio se e perché aspiriamo a destare uno stato d'animo — dobbiamo davvero prendere le mosse da una "espressione" nella quale veniamo soltanto raffigurati-positivamente. Forse questo destare lo stato d'animo fondamentale sembra effettivamente una constatazione-positiva; eppure è qualcosa di diverso da una raffigurazione e constatazione positive. Se dunque non riusciamo [114] a evitare che tutto ciò che diciamo si presenti come una raffigurazione-positiva della nostra situazione, e sembri essere la constatazione-positiva di uno stato d'animo che sta alla base di tale situazione, e in tale situazione si esprima, se non possiamo negare né tanto meno eliminare questa apparenza illusoria, ciò vuole unicamente dire che proprio ora *l'ambiguità* sta facendo la sua comparsa. Dobbiamo meravigliarcene? Se la nostra caratterizzazione introduttiva del filosofare, del *nostro* filosofare, non era una frase priva di senso per dire semplicemente qualcosa di strano sulla filosofia, adesso, all'*inizio, l'ambiguità* deve manifestarsi in tutta la sua potenza. Non ci

illuderemo certo di eliminarla anche solo in minima parte, chiarendo e affermando preliminarmente che tra la raffigurazione della situazione spirituale e il destare uno stato d'animo fondamentale sussiste una differenza teorica. In tal modo non concluderemmo nulla. Quanto più autenticamente cominciamo, quanto più lasciamo via libera all'ambiguità, tanto più arduo diviene per ogni singolo il compito di decidere al proprio cospetto, se realmente comprende oppure no.

Se il modo di interpretare la nostra situazione, caratteristico della filosofia della cultura, è una strada sbagliata, non possiamo domandare: *dove ci troviamo*, bensì dobbiamo chiederci: *come stanno le cose riguardo a noi*? Ma se le cose riguardo a noi stanno in un qualche modo — in un modo oppure nell'altro — non stanno certo nel vuoto, e dunque anche noi ci troviamo da qualche parte. Faremo bene a desumere *come* stanno le cose riguardo a noi a partire da *dove* ci troviamo. Allora dobbiamo innanzitutto raffigurare la nostra situazione, solo caratterizzandola in modo diverso da quanto è avvenuto nelle interpretazioni citate. Ma questo non è affatto necessario. Sappiamo già abbastanza sulla nostra situazione senza occuparci nei dettagli di tali interpretazioni o porne un'altra accanto ad esse. Non dobbiamo neppure respingerle come false. Sulla nostra condizione sappiamo già abbastanza, constatando unicamente *che tali interpretazioni* — il predominio della filosofia della cultura — *esistono* e che, anche se in modo non verificabile, determinano l'esser-ci in molteplici modi.

[115] Ora ci chiediamo nuovamente: per quali ragioni quelle diagnosi culturali trovano udienza presso di noi, anche se in maniera differente? Perché questo giornalismo d'alto livello riempie o addirittura delimita il nostro spazio "spirituale"? È solo una moda? Si risolve qualcosa, se si cerca di definirlo "filosofia alla moda" e di ridurne così la portata? Noi non possiamo né vogliamo ricorrere a mezzi così a buon mercato.

Abbiamo affermato: questa filosofia della cultura raffigura tutt'al più la nostra situazione, ma non *ci* afferra. Più ancora: non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale. Ci svincola da noi stessi, eppure al tempo stesso è antropologia. La fuga, il capovolgimento, l'apparenza illusoria e l'inutili-

tà ci rendono ancora più sensibili e acuti. Ora, la *questione decisiva* è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura *dobbiamo* darci questo ruolo? Siamo divenuti tanto *insignificanti* a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di *indifferenza* di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Eppure *noi* cerchiamo per noi un *ruolo*. Ci chiediamo ancora una volta: cosa accade in ciò? Dobbiamo renderci di nuovo interessanti a noi stessi? Perché lo dobbiamo fare? Forse perché ci siamo venuti a noia? L'uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso? Perché ciò? *Ciò accade forse perché una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esserci come una nebbia silenziosa*?

In fondo, per assicurarci delle nostre condizioni, non abbiamo bisogno di diagnosi e prognosi culturali, perché queste, invece di aiutarci nel voler trovare noi stessi, ci assegnano solamente [116] un ruolo e ci svincolano da noi stessi. Ma come troveremo noi stessi — in un vuoto auto-rispecchiamento, in quel ripugnante ficcare il naso nelle cose della psiche che al giorno d'oggi ha superato ogni limite? Oppure ci troveremo in modo tale da doverci restituire a noi stessi, cosicché, una volta restituiti a noi stessi, ci riconsegnamo a noi, e in modo tale da essere riconsegnati a ciò che siamo?

Non possiamo dunque fuggir via da noi stessi in una chiacchiera culturale prolissa e diffusa, ma non possiamo neppure correrci dietro in una curiosa psicologia, bensì dobbiamo trovarci in modo tale da vincolarci al nostro esser-ci e che questo, l'*esser*-ci, divenga per noi l'*unica* cosa vincolante.

Ma ci troveremo così ricondotti a quella noia profonda che forse per il momento nessuno conosce? Questa problematica noia profonda sarebbe forse quello *stato d'animo fondamentale* di cui siamo alla ricerca e che dobbiamo *destare*?

LA PRIMA FORMA DI NOIA: IL VENIR-ANNOIATI DA QUALCOSA

§ 19. La problematicità della noia. Il destare tale stato d'animo come farlo restare sveglio, come preservarlo dall'addormentarsi

Con questo richiamo alla noia profonda, sembriamo però aver compiuto proprio quanto fin dall'inizio abbiamo tentato di evitare, cioè la constatazione di uno stato d'animo fondamentale. Ma abbiamo dunque constatato uno stato d'animo fondamentale? Per nulla. Non possiamo affatto constatarlo, tanto che ognuno potrà persino negare che qualcosa di simile ci sia. Lo abbiamo constatato così poco che ognuno potrà dire che abbiamo affermato la sua sussistenza in modo arbitrario. Comunque, la questione non è che noi lo neghiamo o lo affermiamo. Ricordiamoci bene che ci siamo solamente chiesti: ci accade forse che una noia profonda si trascini qua e là negli abissi dell'esser-ci come una nebbia silenziosa?

D'altra parte finché questa noia rimane problematica, non possiamo destarla. Oppure lo possiamo? Cosa significa che la noia è per noi un problema? Dal punto di vista formale significa innanzitutto che non sappiamo se ci pervade oppure no. "Noi" chi? *Noi* non lo sappiamo. Questo non sapere e non conoscere questa noia, non fa parte proprio del modo in cui siamo, della *nostra* situazione? Perché non ne sappiamo nulla? Forse perché non c'è affatto? Oppure perché *non vogliamo* saperne? Oppure ne sappiamo? Ci manca "soltanto" il coraggio di ciò che [118] sappiamo? Dopo tutto non vogliamo saperne, bensì cerchiamo costantemente *di sfuggirle*. Poiché cerchiamo costantemente di sfuggirle, ci ritroviamo con la coscienza sporca, ci aggrappiamo alle scappatoie che da questa ci provengono, e ci rassicuriamo, convincendoci e dimostrando a noi stessi che, poiché non ne sappiamo niente, non c'è.

Come sfuggiamo alla noia, nel trascorrere della quale, come sovente diciamo a noi stessi, il *tempo* sembra prolungarsi? Semplicemente, ne siamo coscienti oppure no, affaticandoci continuamente a scacciare il tempo da noi, accogliendo con favore le occupazioni più importanti ed essenziali già solo perché occupano il tempo. Chi potrebbe negarlo? Ma allora bisogna ammettere che la noia c'è?

Cosa vuol dire: *scacciamo* e *allontaniamo* la noia? La induciamo costantemente ad *addormentarsi*. È infatti evidente che non possiamo annientarla ricorrendo a scacciatempi, per quanto grandi essi siano. "Sappiamo" però — in un singolare tipo di sapere — che può ritornare in ogni momento. Dunque c'è già. La allontaniamo. La induciamo ad addormentarsi. Non vogliamo saperne nulla. Ciò non significa affatto che non vogliamo averne coscienza, bensì che non vogliamo farla stare sveglia — lei, che in definitiva è desta, e con occhi ben aperti — anche se da molto lontano — getta il suo sguardo all'interno del nostro esser-ci, e già solo con uno sguardo siffatto ci compenetra e ci pervade.

Ma se è già sveglia, non ha neppur bisogno di venir destata. È così. Destare questo stato d'animo non significa svegliarlo per la prima volta, bensì *farlo star sveglio, preservarlo dall'addormentarsi*. Da ciò desumiamo facilmente che il nostro compito non è diventato più facile. Forse questo compito è essenzialmente più arduo, così come sperimentiamo comunemente che è più facile far svegliare qualcuno scuotendolo e impedendogli di riaddormentarsi. Tuttavia il fatto che ciò sia facile oppure difficile, è qui inessenziale.

[119] Ci troviamo di fronte a una difficoltà più essenziale. Non far addormentare la noia: è una pretesa singolare o quasi folle. Non è proprio l'opposto di quanto ogni sano comportamento umano compie giorno per giorno e ora per ora: scacciare il tempo e non lasciare affatto che la noia emerga, allontanarla quando giunge, indurla ad addormentarsi? *Noi* dobbiamo farla stare sveglia! La noia — chi non la conosce, come compare sotto le forme e i travestimenti più diversi, cogliendoci a volte solo per alcuni attimi, e a volte tormentandoci e opprimendoci anche per lungo tempo. Chi non sa che, non appena giunge, abbiamo già iniziato a spingerla via, e ci affatichiamo a scacciarla, e il fatto che ciò non sempre riesca, e che spesso, proprio quando la attacchiamo con

tutti i mezzi possibili, essa si ostini caparbia, e che proprio allora permanga e più frequentemente ritorni, fino a sospingerci lentamente ai confini della depressione? E se pure riusciamo ad allontanarla, non sappiamo anche, allo stesso tempo e proprio allora, che può ritornare, e non guardiamo forse felicemente al fatto di averla scacciata ed esorcizzata proprio perché sappiamo che in ogni momento puo ripresentarsi? Fa parte della sua essenza, il fatto di mostrarsi a noi in tal modo?

Ma verso dove scompare, e da dove ritorna, questo essere insidioso, che compie le sue malefatte nel nostro esser-ci? Chi non la conosce — eppure, chi sarebbe in grado, in tutta sincerità, di dire che cosa sia propriamente questo essere a tutti noto? Che cos'è, se nei suoi confronti avanziamo la pretesa di lasciarla sveglia? O forse questa noia, che conosciamo così, e della quale parliamo adesso in modo tanto indeterminato, è solo un'ombra di quella reale? Ci siamo domandati e continuiamo a chiederci: ci accadono forse cose tali, che una noia profonda si trascini qua e là negli abissi dell'esser-ci come una nebbia silenziosa?

[120] § *20. Lo stato d'animo fondamentale della noia, il suo rapporto con il tempo e le tre questioni metafisiche intorno a mondo, finitezza, isolamento*

Questa *noia profonda* è lo *stato d'animo fondamentale.* Per riuscire a dominarla, scacciamo il *tempo*, che nella noia si prolunga. Dovrebbe forse esser breve? Non desideriamo forse, ognuno di noi, un tempo veramente lungo? E se ci diviene lungo, scacciamo lui e questo divenire-lungo! Non vogliamo avere un tempo lungo, eppure lo abbiamo. Noia, tempo lungo — non è un caso che, specialmente nell'uso linguistico alemanno, "aver un tempo lungo" significhi "aver nostalgia". Qualcuno ha lungo-tempo di = ha nostalgia di. È una coincidenza? O siamo noi che facciamo fatica a cogliere la sapienza racchiusa nel linguaggio e ad attingerla? Noia profonda — una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia è il filosofare, lo abbiamo già sentito da qualche parte. Noia — uno stato d'animo fondamentale del filosofare. *Noia — che cos'è?*

La noia — qualunque sia mai la sua essenza ultima — rivela in mo-

do quasi tangibile, in particolare nella nostra parola tedesca, un *rapporto col tempo*, un modo del nostro essere nei confronti del tempo, un modo di sentire il tempo. Dunque la noia e la questione intorno ad essa, ci conducono al problema del tempo. Dobbiamo prima occuparci del problema del tempo, per definire la noia come un determinato rapporto con esso. Oppure, al contrario, è la noia a condurci al tempo, alla comprensione di *come il tempo risuoni nel fondo dell'esser-ci*, e perciò di come noi possiamo "agire" e "barcamenarci" nella nostra abituale superficialità? O forse né l'uno — dalla noia al tempo — né l'altro — dal tempo alla noia — è il modo corretto di porre la questione?

Noi non poniamo però il problema del tempo, la questione di che cosa sia il tempo, bensì tre questioni completamente diverse: che cosa siano *mondo, finitezza, isolamento*. Il nostro filosofare [121] deve muoversi e mantenersi nella direzione e nell'orizzonte di queste tre questioni. E ancora, queste tre questioni devono scaturire per noi *da uno stato d'animo fondamentale*. Questo, la noia profonda: se solo sapessimo che cos'è, o ne fossimo pervasi! Ma anche ammettendo di essere pervasi da tale stato d'animo fondamentale, che cosa ha mai a che fare la noia con le questioni del mondo, della finitezza, dell'isolamento? Che lo stato d'animo fondamentale della noia sia connesso con il tempo e con il problema del tempo è facilmente intuibile. *O in definitiva tali questioni sono connesse col problema del tempo*? Non c'è forse la convinzione antichissima che il mondo abbia avuto una origine, e insieme ad esso il tempo, che mondo e tempo siano ugualmente antichi, cooriginari e affini? Non esiste forse la non meno veneranda e ovvia opinione secondo la quale il finito è il temporale? E dunque la finitezza sarebbe altrettanto collegata al tempo quanto il mondo. Non conosciamo forse la vecchia dottrina della metafisica, secondo la quale un singolo diviene tale, in virtù della sua corrispondente collocazione nel tempo, cosicché, come le due questioni suddette intorno al mondo e alla finitezza, anche il problema dell'isolamento sarebbe un problema di tempo. Il tempo da parte sua si trova rispetto a noi in un determinato rapporto con la noia. Perciò quest'ultima è lo stato d'animo fondamentale del nostro filosofare al cui interno sviluppiamo le tre questioni intorno a mondo, finitezza e isolamento. Il tempo stesso è qualcosa che ci determina nell'elaborazione di queste

tre questioni preminenti. Se il tempo è connesso con la noia e d'altra parte è in qualche modo il terreno per le tre questioni, lo stato d'animo fondamentale della noia costituisce un rapporto temporale privilegiato nell'esser-ci umano, e di conseguenza una possibilità privilegiata di dare una risposta alle tre questioni. Forse le cose stanno proprio così. Ma se è così, quanto è stato detto resta pur sempre soltanto uno schiudersi provvisorio, che ricorre a una prospettiva ampia e ancora oscura. Tutto ciò deve servirci unicamente a renderci più comprensibile la perplessità nella quale stiamo per cadere [122] *nel momento in cui ci occupiamo della noia con l'intenzione di esporre e chiarire le tre questioni metafisiche che abbiamo citato.*

Infatti, ciò che ci rimane oscuro è proprio come la noia possa essere il nostro stato d'animo fondamentale e, manifestamente, uno stato d'animo essenziale. Forse in noi non risuona né vibra alcunché. Quale può esserne la ragione? Forse non conosciamo *questa* noia perché non comprendiamo affatto la noia *nella sua essenza*. Forse non comprendiamo la sua essenza perché la noia *non ci è ancora divenuta essenziale*. E in fondo, non può divenirci essenziale, perché innanzitutto e per lo più fa parte di quegli stati d'animo che non solo allontaniamo quotidianamente, ma che anche, se pure ci sono, spesso non lasciamo che dispongano di noi in quanto stati d'animo. Forse proprio quella noia che spesso, per così dire, ci scivola semplicemente accanto, è più essenziale di *quella* di cui espressamente ci diamo pena, quando ad annoiarci è questa o quella cosa determinata, in quanto ci mette in uno stato di disagio. Forse più essenziale è proprio quella noia che mai ci ben dispone né ci mal dispone, e tuttavia ci dispone, ma come se non fossimo disposti affatto.

Questa *noia superficiale* ci deve condurre alla noia *profonda*, cioè in termini più appropriati, la noia superficiale si deve rivelare come noia profonda, deve pervaderci nel fondo dell'esser-ci. Questa noia fugace, occasionale, *inessenziale*, deve diventare *essenziale*. Come possiamo fare ciò? Dobbiamo produrre in noi la noia esplicitamente e intenzionalmente? Per niente. Non dobbiamo intraprendere qualcosa in questo senso. Al contrario, intraprendiamo sempre troppo. Questa noia diverrà da sé essenziale, lo diverrà, se non le siamo contro, se non reagiamo sem-

pre e immediatamente per metterci in salvo, e le diamo invece spazio. Questo è quanto dovremo imparare, questo *non-opporre-subito-resistenza* ma *lasciar-risuonare-fino-in-fondo*. [123] Ma come possiamo aprire uno spazio a tale noia, che per il momento è inessenziale e inafferrabile? Semplicemente non essendole contro, avvicinandoci ad essa, e lasciandole dire che cosa mai voglia, e cosa mai le accada. Ma anche per far questo, è necessario che traiamo una volta per tutte fuori dall'indeterminatezza ciò che noi chiamiamo e conosciamo solo in apparenza come noia. Ma tutto ciò non nel senso di un analizzare e scomporre un'esperienza psichica vissuta, bensì in modo tale che ci avviciniamo. A chi? A noi stessi — *a noi stessi in quanto un esser-ci*. (Ambiguità!)

§ 21. *Interpretazione della noia a partire da ciò che è noioso. Ciò che è noioso come ciò che-tiene-in-sospeso e che-lascia-vuoti. Problematicità dei tre schemi interpretativi consueti: il rapporto di causa-effetto, l'intrapsichico, la trasmissione*

Noia: — se mettiamo insieme quanto è stato svolto finora, risulta che abbiamo già detto svariate cose su di essa, eppure ne siamo certi: non l'abbiamo ancora compresa in quanto *stato d'animo*. Sappiamo già, e non vogliamo dimenticarlo ora, che non si tratta soltanto di interpretare questo o quello stato d'animo, bensì che, in definitiva, la comprensione dello stato d'animo richiede da noi un mutamento della concezione fondamentale dell'uomo. Proprio lo stato d'animo, compreso in modo corretto, è quanto ci dà la possibilità di cogliere l'esser-ci dell'uomo in quanto tale. Gli stati d'animo non sono una classe di esperienze vissute tali da lasciare immutato l'ambito stesso delle loro esperienze vissute e del loro ordinamento. Così, all'inizio, non prendiamo, intenzionalmente, le mosse dalla noia, già per il solo fatto che ciò assomiglierebbe troppo a un voler sottoporre ad analisi un'esperienza vissuta presente nella nostra coscienza. Non prendiamo le mosse propriamente dalla noia, [124] bensì dalla *noiosità*. In senso formale la noiosità è ciò che *rende qualcosa noioso, annoiante*.

Qualcosa *di noioso* — una cosa, un libro, uno spettacolo, una ceri-

monia, ma anche una persona, una compagnia, ma altresì un ambiente o una regione — queste cose noiose non sono la noia stessa. O forse persino la noia può essere noiosa? Lasciamo aperte tali questioni, e lasciamole in sospeso fino a che non le reincontreremo. Ciò che è noioso, lo riconosciamo perché, nella sua noiosità e grazie ad essa, causa in noi la noia. Da ciò che è noioso veniamo annoiati, cosicché ci annoiamo di ciò. Risultano quindi già molteplici aspetti: 1. *ciò che è noioso nella sua noiosità*; 2. *Il venir-annoiati* da tale *cosa noiosa* e l'*annoiarsi di* una tale cosa 3. La *noia* stessa. Sono tre momenti che con-appartengono? Oppure soltanto il primo e il secondo? Oppure si tratta di un solo aspetto visto da punti di vista diversi? Presumibilmente non si tratta di una mera coesistenza. Ma in che rapporto stanno l'uno con l'altro? Ciò che viene nominato al terzo posto ne è solo la sintesi? Tutto ciò resta problematico. In ogni caso, consideriamo già questo fatto: la noia non è semplicemente un'esperienza psichica vissuta nell'interiorità, ma qualcosa di essa, *ciò che annoia*, ciò che fa scaturire l'annoiarsi che ci viene incontro *dalle cose stesse*. La noia è piuttosto al di fuori, insita in ciò che è noioso, e dal di fuori si insinua dentro di noi. Singolare: per quanto ciò sia inconcepibile, dobbiamo seguire quanto si manifesta nel linguaggio, nel comportamento e nel modo di giudicare *quotidiani*, vale a dire il fatto che sono le cose stesse, le persone stesse, le manifestazioni, le regioni stesse a essere *noiose*.

Ma — si obietterà subito — a cosa serve tentare di dare inizio all'interpretazione della noia, caratterizzando ciò che è noioso? Non appena ci apprestiamo a farlo, siamo [125] infatti portati a dire: è ciò che ci annoia e quindi fonte di noia. Soltanto a partire dalla noia possiamo però comprendere cos'è ciò che annoia nella sua noiosità, e non viceversa. Dunque dobbiamo iniziare con la noia stessa. Questa considerazione è evidente e comprensibile. E tuttavia si basa sull'ingannevole illusione che nasconde l'intero problema. Cosa significa, infatti, che certe cose e persone causano in noi la noia? Perché proprio queste cose e quella persona, questa regione e non un'altra? E inoltre, perché questa cosa ora sì e un'altra volta no, e ciò che prima annoiava, improvvisamente non annoia più? Eppure, in tutto ciò deve esserci qualcosa che ci annoia. Che cos'è? Da dove viene? Ciò che annoia, diciamo, causa la noia.

Cos'è questo *causare*? È un processo analogo a quello per cui il sopraggiungere del freddo causa la discesa della colonnina del mercurio nel termometro? Causa-effetto! Grandioso! È forse un processo come quello grazie a cui una palla da biliardo colpisce l'altra e causa così il movimento della seconda?

Percorrendo questa via non ne verremo mai più a capo, a prescindere dal fatto che questo rapporto di causa-effetto, così come lo esprimiamo riferendoci a due corpi che si toccano e si colpiscono, è già di per sé del tutto problematico. Come annoia ciò che è noioso, come è possibile qualcosa del genere? Sottolineo sempre che non dobbiamo scantonare di fronte al dato di fatto che troviamo le *cose stesse* noiose, e diciamo di loro che *esse stesse* sono noiose. Non possiamo affatto sottrarci al compito di dire, in primo luogo, anche se non in maniera definitiva, che cos'è il noioso che ci determina nella sua noiosità. Perciò ci interroghiamo in relazione alla noiosità del noioso: che cos'è ciò? Ci domandiamo: cosa significa "noioso"? e domandiamo al tempo stesso che proprietà è questa?

Troviamo noioso qualcosa. Lo troviamo tale e diciamo: *è* noioso. Però, quando diciamo e pensiamo che questo o quello "è noioso", [126] non pensiamo in primo luogo alla cosa che ha causato in noi la noia, che in quel momento ci annoia. L'espressione "noioso" è un carattere *oggettivo*. Per esempio, un libro scritto male, stampato e messo insieme in modo privo di gusto: è *noioso*. Il libro stesso — in sé — è noioso, non soltanto noioso per noi da leggere e nel leggerlo, bensì esso stesso, la struttura interna del libro è noiosa. Forse non è neppur necessario che, nel leggere questo libro noioso, noi ci annoiamo; così può accadere al contrario che ci annoiamo anche nel leggere un libro interessante. Ripetiamolo ancora.

Noioso — intendiamo con ciò: pesante, squallido; non stimola e non entusiasma, non dà niente, non ha nulla da dirci, non ci colpisce. Questa non è tuttavia una definizione dell'essenza, bensì solamente una spiegazione, come si offre a tutta prima. Ma se spieghiamo ciò che è noioso in tal modo, passiamo improvvisamente a interpretare il carattere della noiosità del libro, inizialmente oggettivo, come un qualcosa che ci *colpisce in un modo oppure nell'altro*, e sta quindi in quella o in quell'altra

relazione con noi come soggetti, con la nostra soggettività, che ci influenza in un modo oppure nell'altro, che così ci determina e ci dispone. La noiosità non è dunque una proprietà esclusivamente oggettiva del libro, come per esempio il fatto che abbia una rilegatura scadente. Il carattere "noioso" *appartiene* dunque contestualmente tanto *all'oggetto* quanto *al soggetto.*

Però, se osserviamo le cose più da vicino, ciò vale solo per la noiosità, e non per la proprietà del libro di essere rilegato in modo scadente. "Scadente" qui può significare: privo di gusto, ed ecco allora che anche tale carattere oggettivo è riferito al soggetto. Privo di gusto è quanto non suscita in noi compiacimento, ma piuttosto il contrario. Ma "rilegatura scadente" può anche voler dire: fabbricata con materiale ordinario, artificiale, e soprattutto non resistente. Anche qui però, dove ci rifacciamo a un carattere del materiale stesso, non manca il riferimento al soggetto. Cosa significa infatti "non resistente", [127] "non durevole" —, se non nell'uso e durante l'uso che ne facciamo, forse lungo, comunque da noi considerato tale? Dunque anche questo carattere è riferito al nostro commercio con il libro e con la sua rilegatura. Anche le proprietà delle cose all'apparenza più oggettive, sono dunque riferite al soggetto. Perciò l'essere appartenente all'oggetto e riferito al soggetto non è un tratto caratteristico della proprietà di "ciò che è noioso", ma lo è ogni proprietà. Eppure, in qualche modo, sentiamo che il carattere di noiosità di un libro è qualcosa di totalmente diverso dall'essere scritto male e similia.

Naturale — si obietterà — il fatto che le proprietà non siano proprie in sé delle cose e siano invece rappresentazioni, idee che noi come soggetti trasmettiamo agli oggetti, è una vecchia verità, che tutte le filosofie idealistiche hanno sostenuto da sempre. Ciò è del tutto evidente proprio nel nostro caso, in relazione alla noiosità. Si tratta soltanto di un esempio, di un dato di fatto stabilito in generale. Tutte le proprietà di tal genere: noioso, allegro, triste (evento), divertente (gioco) — queste proprietà legate agli stati d'animo sono riferite al soggetto in un senso particolare; non solo hanno origine direttamente dal soggetto e dalle sue condizioni. Noi *trasmettiamo* poi alle cose stesse gli stati d'animo che le cose causano in noi. Per questo fatto esiste fin dalla *Poetica* di

Aristotele l'espressione "metafora" (μεταφορά). Già Aristotele, nell'opera citata, ha visto che nel linguaggio e nella raffigurazione poetica vi sono affermazioni e formulazioni determinate nelle quali trasmettiamo (μεταφέρειν) da noi stessi alle cose questi stati d'animo che a loro volta le cose causano in noi: tristezza, allegria, noiosità. Che il linguaggio dei poeti e i modi di dire quotidiani siano permeati da tali metafore, lo abbiamo imparato a scuola. Parliamo di un "prato ridente", e non intendiamo dire che il prato stesso rida, di [128] "una stanza allegra", di un "paesaggio malinconico". Non è però il paesaggio stesso a essere malinconico, ma semplicemente ci dispone in tal modo, causa in noi questo stato d'animo. Analogamente accade con il "libro noioso".

Certo, questa è la concezione comune, la spiegazione convincente. Ma si è forse con ciò spiegato qualcosa? Se pure ammettiamo di trasmettere alle cose l'effetto di uno stato d'animo causato in noi, *perché* trasmettiamo alle cose tali stati d'animo e le loro caratteristiche? Non accadrà per caso e arbitrariamente, bensì perché troviamo evidentemente *nelle cose* qualcosa che, per così dire, esige da sé che noi le consideriamo e le definiamo in tal modo e non diversamente. Questo fatto non possiamo spiegarlo tanto facilmente, prima di esserci chiariti, in generale, che cosa significhi che noi troviamo il paesaggio malinconico, la stanza allegra, il libro noioso. Se pure ammettiamo che noi "trasmettiamo" qualcosa, ciò accade supponendo che in qualche modo quanto viene trasmesso sia proprio della cosa stessa. Si può almeno domandare, e addirittura lo si deve: che cos'è ciò *che* causa lo stato d'animo, ossia che ne *provoca la trasmissione*? Se è già insito nelle cose stesse, possiamo parlare semplicemente di una trasmissione? Tutto ciò non è poi così ovvio. In questo caso non trasmettiamo qualcosa, bensì la *apprendiamo* in qualche modo *dalle cose stesse*.

Cosa abbiamo ottenuto con questa considerazione? Proprio niente, se ci riferiamo ad una definizione di ciò che è noioso in quanto tale. Forse ci siamo improvvisamente imbattuti in un problema più generale, relativo a quale sia la sua proprietà in generale. Vediamo soltanto, per il momento in questa caratterizzazione sommaria, a cui abbiamo messo mano dall'esterno, che questi caratteri sono per un verso oggettivi e desunti dagli oggetti, ma per l'altro soggettivi e, secondo la spiegazione comu-

ne, trasmessi agli oggetti dai soggetti. [129] Caratteri come "noioso" *appartengono all'oggetto* e tuttavia sono *desunti dal soggetto*. Ma queste sono determinazioni contraddittorie, incompatibili. In ogni caso non vediamo come siano possibili nella loro unità. Non è neppure sicuro che questa duplice caratterizzazione colga effettivamente le cose come stanno, e piuttosto non le deformi fin dall'inizio, per quanto ovvia possa sembrare. Ma se abbiamo così poca chiarezza su cosa sia in generale il carattere-di-proprietà della noiosità di una cosa, possiamo forse sperare di spiegare tale particolare proprietà correttamente? Non ci mancano forse tutti gli appigli? Certo. Da ciò risulta soltanto una cosa: se siamo a tal modo circondati da difficoltà, bisogna a maggior ragione tenere gli occhi ben aperti. Non vogliamo perciò spiegare i dati di fatto con teorie affrettate, per quanto correnti e note possano essere.

Ritorniamo alla prima caratterizzazione della noiosità e di ciò che è noioso. Ripetiamo che cosa intendiamo con ciò, e come diamo una sistemazione a tale carattere nel significato cui è connesso. Ne desumiamo un duplice elemento:

1. Diciamo: questo libro è "pesante", "squallido". Ciò che definiamo *noioso* lo ricaviamo *dalla cosa stessa*, e lo intendiamo anche come facente parte della cosa.

2. Allo stesso tempo diciamo: questo libro non stimola e non entusiasma, non dà niente, non ci colpisce. Parafrasando e spiegando ciò in modo del tutto spontaneo, all'improvviso ci troviamo a parlare di un carattere che non ha un proprio contenuto, e il cui elemento essenziale è proprio *nel riferimento a noi*, nel modo in cui ne veniamo o meno *colpiti*.

Fino ad ora abbiamo unicamente sottolineato solo il riferimento al soggetto, ne siamo stati sorpresi e forse anche fuorviati. Ci siamo però lasciati completamente sfuggire la maniera in cui spieghiamo questo carattere della noiosità, parafrasandolo in [130] modo immediato. Proprio questo è importante. Non abbiamo detto: ciò che è noioso, è quanto *causa* in noi la noia. Non è che non l'abbiamo *detto* semplicemente per evitare di spiegare la stessa cosa per mezzo della stessa cosa (tautologia); ciò infatti non ha alcun senso. Non l'abbiamo neppure *pensato*, che la *noiosità* di ciò che è noioso consistesse nel *causare* la noia. Non abbiamo

pensato a tale interpretazione, perché non abbiamo appreso nulla di simile mediante l'esperienza. Infatti, come abbiamo già fatto notare, può darsi benissimo che nel leggere, non ci siamo annoiati per niente, che non abbiamo "avuto la sensazione" che venisse prodotta in noi la noia. Eppure definiamo quel libro noioso, e ciò senza dire qualcosa di falso o magari mentire. Lo definiamo *senz'altro* in tal modo perché non lo intendiamo "noioso" come sinonimo di qualcosa che produce noia. Prendiamo senz'altro "noioso" nel senso di *pesante*, *squallido*, il che non vuol dire indifferente. Infatti se una cosa è pesante e squallida significa che non ci ha lasciati del tutto indifferenti, anzi, al contrario: nella lettura siamo ben presenti, introdotti ma non coinvolti. Pesante significa: non avvincente; vi siamo immessi ma non coinvolti, bensì come sospesi. Squallido significa: non ci colma, siamo *lasciati-vuoti*. Se vediamo questi momenti nella loro unità, abbiamo forse ottenuto un *primo risultato*, o comunque — in termini più prudenti — ci muoviamo nelle vicinanze di una interpretazione autentica: ciò che annoia, che è noioso, è ciò *che tiene-in-sospeso e tuttavia lascia-vuoti*.

A ben guardare, tutto questo modo di vedere per cui qualcosa viene prodotto in noi, grazie a cui viene suscitata in noi la condizione della noia, ora non c'è più. Non diciamo che è stata prodotta in noi la noia. Può anche darsi. Ma questa è solo una parafrasi, e invece intendiamo dire che in noi viene causata la noia. Per nulla: vogliamo dire che siamo stati colpiti in un modo oppure nell'altro, e perciò ci sentiamo situati in un modo oppure nell'altro. Neppure. [131] Non vogliamo dire soltanto e in primo luogo come il libro abbia agito su di noi, bensì quale sia il carattere del libro stesso. Perciò le nostre parole significano: il libro è tale che può colpire uno in un modo oppure nell'altro, e far sì che uno si senta situato in un modo oppure nell'altro. Ma non vogliamo esprimere neppure ciò, bensì: il libro è tale da metterci in uno stato d'animo che vogliamo tenere a freno.

Parliamo *in base a* uno stato d'animo che di fatto non è per nulla "suscitato", non in riferimento a un possibile effetto causabile in noi. Perciò non possiamo neppure trasmetterlo alla cosa che lo causa. Neppure parliamo in base a uno stato d'animo che potrebbe venir suscitato come pura possibilità, bensì in base a uno stato d'animo del quale sap-

piamo che *potrebbe affiorare in ogni momento*, e che tuttavia teniamo a freno e non vogliamo lasciar emergere. C'è una differenza? Affermiamo: in base a uno stato d'animo, non in base a un *effetto causato*; da uno stato d'animo possibile, che è possibile che ci colga. A partire da uno stato d'animo troviamo qualcosa in un modo oppure nell'altro e così lo definiamo. Ciò non vuol dire *trasmettere* un *effetto* e il suo carattere *alla causa efficiente.*

Ma con tutte queste discussioni abbiamo fatto anche un solo passo in avanti? Niente affatto! Al contrario: ora tutto è caduto più che mai preda della confusione. Il semplice stato delle cose — definiamo noioso un libro, vale a dire causa in noi la noia — è ora assolutamente confuso, ed è stato interpretato in una maniera artificiosa e incomprensibile. Eppure, ciò a cui aspiriamo non è di riuscire a ottenere a ogni costo una nuda definizione della noiosità e della "noia", bensì comprendere il problema. Per quanto a prima vista il risultato possa sembrare poco incoraggiante, abbiamo tuttavia appreso alcuni elementi essenziali: 1. Ciò che è noioso non si chiama così semplicemente perché provoca in noi la noia. Il libro non è la causa esterna, né la noia l'effetto interno quale risultato. 2. Perciò, nel chiarire questo dato [132] di fatto, dobbiamo prescindere dal rapporto di causa-effetto. 3. Il libro deve tuttavia avere un suo ruolo, anche se non come causa efficiente ma come ciò che ci *dispone.* Qui sta il punto. 4. Se il libro è noioso, allora questa cosa che sta al di fuori dell'anima ha tuttavia in sé qualcosa di quello stato d'animo che è in noi sospeso e possibile, ma tenuto a freno. Dunque, pur essendo all'interno, *lo stato d'animo lambisce* al tempo stesso la cosa all'esterno, e ciò senza che noi portiamo fuori dall'interno uno stato d'animo prodotto per trasmetterlo alla cosa. 5. In definitiva la cosa può essere noiosa soltanto perché quello stato d'animo la lambisce già. La cosa non causa la noia, ma quest'ultima non le viene neppure conferita dal soggetto. In breve: la noia — e quindi, in fondo, ogni stato d'animo — è un essere ibrido, in parte oggettivo e in parte soggettivo.

§ 22. Prescrizione metodica per l'interpretazione del venir-annoiati cercando di evitare il punto di vista dell'analisi coscienziale, e cercando di mantenersi fedeli all'immediatezza dell'esserci quotidiano: interpretazione della noia a partire dallo scacciatempo in quanto rapporto immediato con essa

Ma non è questo risultato che ci interessa, bensì la questione: *perché* lo stato d'animo è un tale ibrido? Dipende da esso stesso oppure dal modo in cui lo spieghiamo e tentiamo di spiegarlo? Forse è qualcosa di totalmente diverso e privo di ogni carattere ibrido?

Possiamo formulare queste domande, ricordandoci però che cosa propriamente volevamo proprio allora, e che ora abbiamo raggiunto. Volevamo trattare della noiosità di ciò che è noioso, e non esplicitamente della noia: eppure adesso vi siamo stati condotti. Vediamo certo, che ciò che è noioso, è connesso con il venir-annoiati e con l'annoiarsi. Ma vediamo [133] altrettanto chiaramente che, se ora trattiamo del venir-annoiati e dell'annoiarsi, non possiamo più trattarne come di una condizione soggettiva che si presenta in un soggetto, e dobbiamo invece, fin dall'inizio e in linea di principio, prendere in considerazione proprio ciò che è noioso — la cosa di volta in volta così determinata.

Cosa ci dice tutto ciò? Non possiamo affatto caratterizzare ciò che è noioso in quanto tale fino a che non avremo visto chiaramente che cosa esso sia, cioè qualcosa che ci dispone in un modo oppure nell'altro. Ciò vuol dire che ci troviamo di fronte a una questione essenziale: *cosa significa disporre?* Non possiamo dire semplicemente che disporre significa causare uno stato d'animo. Abbiamo dunque trovato tale questione — un problema possibile e ineludibile, assai più essenziale di qualunque spiegazione, in apparenza chiara ed evidente, del problematico carattere "noioso".

Così con tanta prolissità siamo giunti soltanto a un risultato negativo. Ma per arrivare a vedere ciò, sono necessari tutti questi particolari? Non possiamo ottenere questo risultato in modo molto più immediato, e per di più con un contenuto positivo? Venir-annoiati è ovviamente un venir-annoiati *da* qualcosa, annoiarsi è ovviamente un annoiarsi *in* e *di*

qualcosa. Viceversa, un qualcosa di noioso è "*riferito*" a un venir-annoiati, o almeno a un poter venire-annoiati. Questo è chiaro. Affermando tali cose, sembriamo aver ottenuto un nuovo caposaldo. E tuttavia questa chiarezza diviene apparenza illusoria, non appena ci ricordiamo che questo riferirsi a una cosa oggettiva da parte di una condizione-di-stato-d'animo soggettiva e viceversa, è assai problematica. Questo ci ha appunto condotti in una direzione sbagliata dell'interrogare.

Se analizziamo ora il venir-annoiati e l'annoiarsi, serve a poco dire: annoiarsi è annoiarsi in... e di... Soprattutto, se procediamo così, non serve comprendere ciò che [134] annoia come un oggetto al quale ci riferiamo, seppur naturalmente in modo diverso rispetto al conoscere o al volere. Il *problema* consiste infatti in questo *esser-riferito, in questo suo carattere fondamentale.* In termini generali: questo determinare disponendo va concepito come un disporci in un modo oppure nell'altro, e tale *esser-disposti* come il *modo fondamentale del nostro esser-ci.* E per porre ancora una questione concreta: quando amiamo qualcosa, una cosa o magari una persona, l'essere da noi amato è solo la causa che compare da qualche parte di una condizione che in realtà si manifesta in noi, e che noi trasmettiamo all'essere che diciamo di amare? Naturalmente no, si dirà: l'essere da noi amato è l'oggetto del nostro amore. Ma cosa significa qui "oggetto"? Qualcosa in cui il nostro amore si imbatte e al quale rimane attaccato? Oppure tutto ciò non solo è espresso in termini esteriori, ma anche completamente insensato? Non è forse vero che nel sentimento d'amore non ci imbattiamo affatto in un oggetto e tuttavia amiamo qualcosa? Questo vuole essere solamente un richiamo al fatto che, tralasciando il rapporto di causa-effetto, dal punto di vista positivo, non abbiamo fatto un solo passo in avanti, e che anzi il problema si è reso più acuto.

D'altra parte, se osserviamo attentamente la condizione del venir-annoiati, dell'annoiarsi, ci rendiamo conto di poter meglio penetrare nell'enigma della noia. Ma stiamo ben attenti. Non soltanto a non trascurare, nel far ciò, la cosa stessa che è noiosa e che annoia, bensì anche al fatto che questo venir-annoiati e annoiarsi non è una mera condizione che sopraggiunge e che noi, in qualche modo, sottoponiamo all'analisi come un preparato chimico. Ma in quale altro modo allora? Dobbiamo

pur metterci in *rapporto* con tale condizione, se vogliamo fare delle affermazioni su di essa. Qual è quello adeguato? Certo, vale la regola generale di porre un oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Tale regola vale nelle scienze. Dunque anche in filosofia. No, viceversa: tale regola non vale per noi, perché vale nelle scienze, ma vale nelle scienze poiché si fonda su una connessione essenziale, [135] originaria. Secondo quest'ultima il contenuto *essenziale* e il *modo di essere* di un *ente* prescrivono la *manifestatività* possibile che gli è relativa (verità). Le diverse regioni dell'ente e le singole cose sono assegnate, a seconda del loro contenuto essenziale e del loro modo di essere, a un determinato modo di verità, di non-velatezza. Questa apertura, che è propria di ogni ente in conformità al suo contenuto essenziale e alla sua maniera di essere, *indica* a sua volta le *maniere di accesso* adeguate, di volta in volta determinate e possibili, *all'ente stesso che deve venir colto.* La via, la possibilità e il mezzo dell'appropriazione dell'ente oppure del suo rifiuto, del possesso dell'ente o della sua perdita, vengono indicati dal modo d'essere della verità intrecciato all'essere che di volta in volta si manifesta. Ciò non vuol dire affatto che tale accesso all'ente sia quello dell'interrogazione e osservazione di tipo teorico — nell'accezione scientifica —, bensì vuole solamente dire: se la conoscenza scientifica va conseguita, essa deve soddisfare, secondo il suo intento e le sue possibilità, quella connessione essenziale tra essere e verità. Per questo la regola che abbiamo enunciato diviene necessaria per le scienze. La necessità del procedere metodico, cioè di esaminare un ente in conformità al suo modo di essere, non sussiste perché lo esige la scienza, bensì è richiesto dalla scienza sulla base della con-appartenenza essenziale di essere e verità.

Noi però non vogliamo osservare le noia. Forse ciò è del tutto impossibile. Tuttavia vogliamo apprendere qualcosa sulla noia, sulla sua essenza, sul modo in cui dispiega la sua essenza. È possibile farlo in altro modo, se non *ponendoci* nello stato d'animo della noia, per poi osservarla, oppure *immaginando* una noia, e chiedendoci poi che cosa le sia proprio? È infatti del tutto indifferente analizzare una noia reale oppure una noia immaginata, cioè soltanto possibile. Perché a noi non interessa la noia determinata che abbiamo in questo momento, [136] bensì

la noia in quanto tale, ciò che le è proprio, cioè cosa è proprio di ogni noia *possibile*. Per cui una noia immaginata fa ugualmente al nostro caso.

Così sembra, in effetti. Se ci poniamo all'interno di una noia o immaginiamo di farlo, e poi la osserviamo e ce ne occupiamo, soddisfiamo la regola fondamentale della ricerca. Eppure, per quanto questo modo di porre il compito possa sembrare corretto, non coglie il compito stesso. Fa dello stato d'animo, inteso come esperienza vissuta, un oggetto che nuota nel flusso della coscienza e che esaminiamo come osservatori. In questa maniera *non* giungeremo *affatto all'originario rapporto con la noia* o viceversa. Se la riduciamo così a oggetto, le neghiamo proprio quanto dovrebbe essere nelle intenzioni più proprie del nostro interrogare. Le neghiamo di rivelare la sua essenza in quanto tale, in quanto noia di cui ci annoiamo, così da poter fare esperienza della sua essenza.

Se ciò che è noioso annoia, e in uno con esso la noia è qualcosa per noi di sgradevole, che non vogliamo lasciar emergere, che, quando si avvicina, cerchiamo subito di scacciare, se la noia è qualcosa *alla quale* noi siamo fondamentalmente e per natura *contrari*, allora essa si manifesterà originariamente come ciò a cui siamo contrari *là dove* le siamo contro, *dove* — coscienti o meno — la scacciamo. Ciò accade là dove ci procuriamo contro la noia un passatempo, dove con tale intenzione, di volta in volta in un modo oppure nell'altro, *scacciamo il tempo*. Proprio là dove noi ci opponiamo alla noia, proprio là *essa* deve volersi affermare, ed è proprio là dove si manifesta innanzi a noi, che ci sospinge verso la sua essenza.

Così proprio nello *scacciatempo* raggiungiamo il giusto *atteggiamento* nel quale la noia *ci viene incontro priva di travestimenti*. Non possiamo dunque rendere la noia oggetto dell'osservazione come una condizione che si presenta per sé, bensì dobbiamo prenderla come noi ci imbattiamo in essa, cioè, quando cerchiamo di scacciarla.

[137] Ma — si obietterà — è vero che ora la noia non è isolata come un'esperienza vissuta, sospesa per aria, come un nudo oggetto di osservazione, è vero che adesso la lasciamo emergere. Infatti la otteniamo soltanto quando ci imbattiamo in lei nel tentativo di allontanarla. Tuttavia lo stato delle cose non si è modificato in modo essenziale. Come stanno le cose in relazione allo scacciatempo? Non lasciamo subentrare

alla noia quest'ultimo come oggetto di un'osservazione, con l'unica differenza che nello scacciatempo si nasconde per così dire ciò che ha scacciato la noia stessa? In tal modo non abbiamo soltanto l'azione pura e isolata della noia, ma anche la reazione contro di essa, la reazione *e* il suo contro-che-cosa; non *un*'esperienza vissuta, bensì due esperienze abbinate insieme. Così in effetti pare; eppure le cose stanno diversamente. In realtà non abbiamo semplicemente inserito una seconda esperienza vissuta, giacché non dobbiamo, per così dire, fare un minestrone con lo scacciatempo come esperienza vissuta specifica, bensì per il fatto che ci manteniamo costantemente al suo interno, e precisamente in modo tale che, nel far ciò, in senso stretto, non sappiamo nulla di esperienze psichiche vissute, anima e cose simili.

Ora soltanto vediamo il punto decisivo di tutte le nostre riflessioni metodiche. Non dobbiamo fare di una regione di esperienze vissute un minestrone per immetterci in un plesso di connessioni coscienziali. Quello che dobbiamo evitare, è proprio di perderci in una sfera particolare, messa insieme artificiosamente o imposta da direzioni visive tradizionali stabilmente consolidate, invece di mantenere e tenere come punto fermo l'immediatezza dell'esser-ci quotidiano. Non si tratta dello sforzo di introdurci in un particolare modo di vedere, bensì al contrario della *libertà del libero sguardo quotidiano* — libero da teorie psicologiche o d'altro genere su coscienza, flusso di esperienza e simili. Ma poiché siamo compenetrati da tali teorie, spesso persino nel modo di intendere più elementare e nella spiegazione del significato dei vocaboli, far crescere in noi [138] questa libertà è certamente molto più difficile che dare fondamento in noi a diverse teorie e imprimercele nella mente. È a partire da qui che dobbiamo comprendere l'apparente prolissità con la quale tentiamo di avvicinarci a un fenomeno così banale come quello della noia. Questo avvicinarsi ha il significato dello scostarsi da tutti i modi di vedere che si presentano innanzi a noi.

Ora il compito non è l'interpretazione di ciò che è noioso in quanto tale, bensì il venir annoiati da questo, l'annoiarsi di... Dobbiamo qui considerare che venir-annoiati da... e annoiarsi di... non coincidono in ogni caso. È vero, sembra che siano causati entrambi da una cosa noiosa, che non rappresentino due diversi modi dello stato d'animo e siano

invece uno e medesimo: da un lato nella misura in cui lo stato d'animo viene visto a partire dalla causa, da ciò che opera in senso attivo, e viene così caratterizzato, dal punto di vista passivo, come venir-annoiati; dall'altro lo stesso stato d'animo nella misura in cui lo possediamo in noi, nella misura in cui è quanto ognuno trova in sé: l'annoiarsi. E tuttavia tra i due momenti c'è una differenza che va sottolineata e che per la sua natura è di non trascurabile importanza per il proseguimento delle nostre osservazioni.

Nel venir-annoiati da qualcosa siamo inchiodati da ciò che è noioso, non lo lasciamo andare o vi siamo per qualche motivo costretti, vincolati, anche se in precedenza ci siamo spontaneamente affidati a esso. Invece nell'annoiarsi di... si è già compiuto un certo distacco dalla cosa noiosa. Ciò che è noioso sussiste, certo, ma noi siamo annoiati senza che esso ci annoi in modo particolare ed esplicito; siamo annoiati — quasi che la noia provenisse da noi, e continuasse a tessere le sue trame senza bisogno di venir causata da ciò che è noioso, e di essere vincolata a esso. Nel venir-annoiati da questo libro siamo ancora concentrati sulla cosa in questione e proprio su di essa. Nell'annoiarsi [139] di... la noia non è più inchiodata a..., inizia già a espandersi. Non proviene più da questa determinata cosa noiosa, bensì si irradia diffondendosi sopra le altre cose. Essa, la noia stessa, dà ora al nostro esser-ci un orizzonte singolare al di là della cosa noiosa specifica. Non è in relazione unicamente con la cosa determinata che annoia, bensì si posa su più cose, su cose diverse: tutto diviene noioso.

Che cosa sia propriamente questa differenza nello stato d'animo e cosa vi stia alla base, non possiamo ancora nemmeno chiedercelo, e tantomeno possiamo dare a ciò una risposta, visto che non abbiamo neppure chiarito seriamente che cosa significhi venir-annoiati e annoiarsi in quanto stato d'animo.

Al fine di mostrare questo punto, abbandoneremo dunque nuovamente, per il momento, anche la suddetta differenza a cui abbiamo or ora fatto cenno, per riconsiderarla successivamente in modo più deciso. Ciò che accomuna entrambi i momenti, è il fatto che noi ci annoiamo in qualcosa di determinato e di qualcosa di determinato, seppure in modi diversi.

§ 23. *Il venir-annoiati e lo scacciatempo*

Non esaminiamo il *venir-annoiati* e l'annoiarsi in sé, bensì quella noia che scacciamo, che cerchiamo di scacciare, e precisamente mediante uno *scacciatempo*, al quale non ci abbandoniamo così, automaticamente, senza che sia subentrata una noia, bensì uno scacciatempo che ci assorbe e ci occupa espressamente a partire da una noia determinata e contro di essa.

[140] a) Scacciatempo come cacciare via la noia spronando il tempo

Ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà tra quattro ore. La zona è priva di attrattive. È vero, abbiamo un libro nello zaino — dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l'elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l'orologio — è appena passato un quarto d'ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio; è passata una mezz'ora; e così di seguito.

Una situazione quotidiana, con le ben note, banali ma del tutto spontanee, forme di scacciatempo. Che cosa in questo caso propriamente scacciamo? Questa domanda è singolarmente ambigua. Come dice il termine, ci scacciamo il tempo. Ma cosa significa qui scacciare il tempo? Noi non allontaniamo il tempo. Scacciare significa qui farlo girare, sospingerlo e spronarlo a scorrere. Ma questo scacciare il tempo è in sé, propriamente, uno scacciare la noia, dove scacciare significa: cacciar-via, allontanare. Lo scacciatempo *è un cacciar via la noia spronando il tempo.*

Cosa cerchiamo di mettere in fuga, volendo far scorrere il tempo

— cioè: *che cos'è il tempo*? Nello scacciatempo non mettiamo in fuga il tempo. Non soltanto per il fatto che ciò è in fondo del tutto impossibile, bensì perché, anche se guardiamo continuamente l'ora, l'intero atteggiamento dello scacciare il tempo *non è* — come vedremo — diretto propriamente verso [141] il *tempo*. Cosa realmente vogliamo in questo continuo guardare-l'ora? Vogliamo soltanto che il tempo trascorra. Quale tempo? Il tempo fino alla partenza del treno. Guardiamo continuamente l'ora perché aspettiamo quel momento. Siamo stufi di aspettare, vogliamo liberarci da questa attesa. Allontaniamo la noia. La noia, dalla quale scaturisce questo guardar-l'ora, è dunque un'attesa? Per nulla. L'annoiarsi di qualcosa non è un aspettare qualcosa. Nel nostro esempio l'attesa stessa è, tutt'al più, ciò che è noioso e annoia, ma la noia non è essa stessa un'attesa. Inoltre non ogni attesa è necessariamente noiosa. Al contrario, un'attesa può essere piena di tensione. In quel caso non vi è alcun posto per la noia. Credevamo già di essere con lo scacciatempo sulle tracce della noia, e invece è scomparsa nuovamente.

Ma in che senso, nel nostro caso, l'*aspettare è noioso?* Cosa costituisce la sua noiosità? Forse perché è un dover-aspettare, perché siamo così forzatamente costretti in una determinata condizione. Per ciò diventiamo impazienti. Dunque ciò che ci opprime realmente, è piuttosto questa impazienza. Vogliamo uscir fuori dall'impazienza. Quindi la noia è questa impazienza? La noia non è dunque un'attesa, ma questo essere-impazienti, non voler e non poter aspettare e di conseguenza un essere di malumore? Ma la noia è davvero uno stato-d'animo-di-malumore o magari un'impazienza? Certo, in connessione con la noia può sorgere l'impazienza. Tuttavia l'impazienza non è identica alla noia, e non è neppure una sua proprietà. Non esistono né una noia paziente né tantomeno una impaziente. L'impazienza concerne piuttosto il modo e la maniera in cui vogliamo dominare la noia, e in cui sovente non riusciamo a dominarla. Lo scacciatempo ha questa caratteristica particolare di inquietudine agitata, la quale porta con sé tale impazienza. Infatti nel venir annoiati accade che, [142] durante il dover-aspettare, l'inquietudine faccia sì che non troviamo nulla che ci possa frenare, colmare e indurre alla pazienza.

L'annoiarsi non è né un aspettare, né un essere-impazienti. Questo

dover-aspettare e l'impazienza possono sopraggiungere e circondare la noia, ma non sono mai la noia stessa.

Prima di proseguire nella nostra interpretazione della noia, richiamiamoci alla mente ancora una volta i passi compiuti fino ad ora. Abbiamo condotto un'osservazione provvisoria sulla noia a partire da diversi aspetti. Queste considerazioni ci hanno condotto a vedere: 1. che una interpretazione della noia è evidentemente necessaria. Infatti, la noia ci è sì nota, ma tuttavia non propriamente familiare. Anzi, a un esame più attento, l'essenza di questo stato d'animo ci è del tutto incomprensibile, svanisce. 2. Siamo giunti alla conclusione che, se tentiamo di compiere una tale interpretazione della noia, non è innanzitutto evidente *da quale punto* dobbiamo iniziare, *in quale direzione* dobbiamo interrogarci e condurre l'interpretazione, *in che modo* dobbiamo tematizzare questo essere noto. Certo un principio metodico generale potrebbe fornirci il filo conduttore secondo il quale ogni analisi deve cercare di porre l'oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Abbiamo però visto ben presto come questo principio, apparentemente del tutto universale e ovvio, sia soltanto una applicazione determinata all'interno della scienza, un'applicazione che risale a un rapporto fondamentale tra essere e verità, e come perciò questa prescrizione generale non abbia nulla da dirci fintantoché non sarà chiaro quale sia il modo di essere di ciò che analizziamo, di questo stato d'animo, quale verità gli sia propria e se tale rapporto e il modo di essere dello stato d'animo abbiano un carattere tale da poter essere fatti oggetto di un'osservazione scientifica. È risultato anche, ben presto, che non solo questo principio non ci dice nulla, ma che in fondo ci fuorvia e, se lo seguiamo, ci induce a porre una tale esperienza vissuta chiamata noia dinanzi [143] a noi come oggetto osservabile, con una pretesa di rigore apparentemente giustificata ma in definitiva esagerata ed errata. Ciò che conta è piuttosto vedere la noia *nel modo in cui annoia*, e coglierla nella maniera in cui ci tiene occupati. Essa *si mostra* sempre in modo tale che noi le ci rivolgiamo immediatamente *contro*. Se, posto che ci sia lecito parlare in tali termini, rendiamo la noia oggetto, dobbiamo fin da principio farla emergere come qualcosa contro cui ci rivolgiamo, non in un modo qualsiasi, bensì — ma sommariamente detto — in questa peculiare reazione che viene suscitata au-

tomaticamente dalla noia che emerge e che noi chiamiamo *scacciatempo*. Dobbiamo avvicinarci alla peculiare *unità* di *noia* e di *scacciatempo*, nel quale ultimo si compie un confronto con la noia. Alla fine è risultato che con ciò abbiamo ampliato il campo di osservazione da un'esperienza vissuta isolata alla sua unità con lo scacciatempo. Abbiamo però visto — cosa che in seguito verrà posta in rilievo con maggiore chiarezza — che, anche se noi ci rappresentiamo in modo esemplare uno scacciatempo, esso ci è più vicino, se considerato in modo diretto, e solo se noi ci manteniamo costantemente in esso; e abbiamo anche visto che l'essenziale consiste proprio nel ricollocarci — in questa immediatezza del comportamento quotidiano, uscendo fuori da tutte le teorie e da tutti gli sforzi metodici che appaiono necessari. L'analisi deve tuttavia dimostrare il fatto che non possiamo procedere in modo arbitrario. Nello scacciatempo cerchiamo rifugio contro la noia. A tal fine con una semplice descrizione abbiamo rappresentato una qualsiasi situazione noiosa. Prendiamo le mosse dallo scacciatempo, e ci chiediamo, innanzitutto, che cosa propriamente venga scacciato con esso. Non è il tempo a venire scacciato, sebbene, come vedremo, anche questo abbia il suo significato. La noia viene scacciata o sospinta via in modo tale che noi in un certo senso sproniamo il tempo. Se diciamo che lo *scacciatempo è il cacciar-via la noia, che sprona il tempo*, [144] questa pare presentarsi come una definizione molto precisa dello *scacciatempo*. Ma in una analisi più approfondita vediamo che tale definizione non è corretta. Infatti in questo spronare il tempo e cacciar via la noia, diciamo già qualcosa sulla *noia*, vale a dire su questo momento dello spronare il tempo, del farlo girare. Non possiamo più dire che con esso cacciamo via la noia. In altre parole: in tale definizione, se la prendiamo in senso formale, non possiamo più parlare della noia stessa. Questo per inciso, e al fine di non rimanere fermi a questa definizione. Più importante è la questione concreta: cosa vuol dire tutto ciò? Da ultimo ho fatto riferimento a quanto in questa situazione noiosa ci *opprime*. È quella particolare *attesa* che vorremmo lasciarci alle spalle, di modo che possa apparire plausibile se a tale attendere corrisponda la noia. È risultato infine che attesa e noia non sono identiche e che l'attesa può sì avere anch'essa il carattere della noiosità, ma non deve averlo necessariamente.

b) Lo scacciatempo e il guardare l'ora. Il venir-annoiati come paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo

Singolare: apprendiamo tante cose e proprio lei, la noia stessa, non riusciamo a coglierla: quasi continuassimo a cercare qualcosa che non esiste affatto. La noia *non* è nulla di ciò che si suppone. Svanisce e si disperde. Eppure questa attesa impaziente, il camminare su e giù, il contare gli alberi e tutte quelle altre strane occupazioni testimoniamo proprio che c'è. Confermiamo e rafforziamo questa affermazione dicendo che *quasi moriamo di noia.* Forse, contro le nostre intenzioni e la nostra volontà, con tali parole riveliamo un segreto: che, [145] in definitiva, la noia *tocca le radici dell'esser-ci*, cioè dispiega la sua essenza nel suo fondamento più proprio. Oppure parlare di una noia mortale è soltanto un modo di dire esagerato ed enfatico? Quanto in questi modi di dire in determinate occasioni, ci possa essere di frasi fatte e di abitudini, rimane una questione ancora aperta. A ogni modo tali espressioni non sono casuali. La noia c'è, è qualcosa di specifico, e tuttavia è sempre circondata da quelle fortificazioni esterne nelle quali, nelle nostre ininterrotte considerazioni, continuiamo a restare impigliati.

In definitiva non ci serve a molto partire dallo scacciatempo e arrivare alla noia, per vedere contro che cosa lottiamo quando abbiamo a che fare con lo scacciatempo. O forse non ci siamo ancora calati a sufficienza in quest'ultimo, e continuiamo a farci distrarre precipitosamente dalla questione di cosa possa mai essere la noia — impazienza, attesa: cose che ci inducono a pensare che siano proprio quello che cerchiamo. Perché ciò? Il fenomeno è molteplice. Di cosa abbiamo bisogno? Di un filo conduttore sicuro, di un *criterio di misura stabile.* Se prendiamo nuovamente le mosse dalla caratterizzazione generale della noia e dello scacciatempo che volgiamo contro di essa, diventa ora per noi ancor più evidente che con la noia si ha a che fare con una durata di tempo, con un perdurare, con un particolare rimanere, durare. Si tratta dunque del tempo. E contro il tempo lo scacciatempo. A proposito di quest'ultimo consideriamo il particolare comportamento di guardare continuamente l'orologio con il quale misuriamo il tempo. Dunque nello scacciatempo,

così come in *ciò* che esso allontana, nella noia, l'elemento determinante è il tempo. Lo scacciatempo è perciò un accorciare il tempo, un tentativo di accorciare il tempo scacciandolo, di conseguenza è un'irruzione nel tempo come *disputa con il tempo*. Dobbiamo dunque iniziare da qui, e chiederci come stanno le cose con il tempo e come ci comportiamo col tempo e similia.

Se attraverso lo scacciatempo vogliamo arrivare a vedere ciò che in esso viene allontanato, la noia, faremo bene a osservare attentamente all'interno dello scacciatempo quell'accadimento [146] che abbiamo menzionato più volte: questo continuo *guardare-l'ora*.

A questo riguardo resta però da considerare che tale guardare-l'ora non è lo scacciatempo. Non si trova sullo stesso piano del contare gli alberi o del camminare su e giù. Non è un mezzo e una via dello scacciatempo, bensì solamente il segnale del fatto che vogliamo scacciare il tempo, o, più precisamente, del fatto che tale scacciatempo non può avere l'esito che ci si aspetta, che la noia ci tormenta ancora e sempre di più. Il guardare-l'ora è l'impacciata manifestazione del fallimento dello scacciatempo e dunque del *crescente venir-annoiati*. Per questo continuiamo a guardare l'ora — cosa che tuttavia non è un puro movimento meccanico. Per constatare *che cosa*? Soltanto che ora è in generale? No, in sé ciò non ci interessa affatto; quello che vogliamo constatare è quanto sia ancora lungo il tempo fino al momento della partenza del treno, se il tempo fino all'arrivo del treno trascorrerà rapidamente, cioè se dobbiamo ancora e sempre continuare a lottare contro la noia che emerge servendoci di questo far trascorrere il tempo singolarmente privo di scopo e senza esito. Non si tratta semplicemente di trascorrere *il tempo, bensì di farlo trascorrere*, di indurlo a passare *più velocemente*. Perciò il tempo va *lentamente*. L'annoiarsi è dunque un cogliere il fatto che il tempo procede lentamente? Eppure nella noia non constatiamo, né cogliamo nulla, non rendiamo il tempo oggetto di osservazione. Al contrario, in essa proprio nulla ci *avvince*. Neppure il tempo, la lentezza del tempo. E da dove ha origine quest'ultima? In cosa consiste tale lentezza? Nel fatto che il tempo è *troppo lungo*? Questa noia viene dal fatto che dobbiamo aspettare quattro ore? Ma non ci annoiamo anche di una cosa che dura forse solo un quarto d'ora? E magari non ci annoiamo affatto

di una festa che si protrae per tutta una notte. Dunque la lunghezza del tempo non gioca alcun ruolo. Il fatto non è che il tempo sia troppo lungo, cioè che il tratto di tempo misurabile che noi fissiamo [147] obiettivamente con l'orologio sia troppo grande, che il corso del tempo sia lento, bensì che sia *troppo* lento. Ci difendiamo *contro* il corso del tempo che rallenta e che è per noi troppo lento, che ci *tiene sospesi* nella noia, ci difendiamo contro questo strano tentennare ed esitare del tempo. Tale tentennare ed esitare del tempo possiede quindi qualcosa di pesante e paralizzante.

Ma il tempo dovrebbe forse andare più veloce? E quanto veloce? Quale velocità deve avere il tempo? Ne ha poi una? Il tempo procede, è evidente, seguendo il suo corso normale, rotola via quasi come una pulsazione regolare di un mostro intoccabile: ogni minuto ha i suoi sessanta secondi e ogni ora ha i suoi sessanta minuti. Ma il tempo consiste davvero di ore, di minuti e di secondi? O queste sono solamente misure con le quali *noi* lo catturiamo, noi, dal momento che come abitanti della terra ci muoviamo su questo pianeta in una determinata relazione con il sole? Per misurare il tempo necessitiamo di tali misure e della regolarità che le caratterizza? Siamo forse in grado di dire se il tempo proceda velocemente o lentamente, se abbia davvero una velocità e ammetta un mutamento della storia? Il tempo ha davvero il suo corso fisso e regolare? O non è piuttosto un essere estremamente lunatico? Non vi sono ore che trascorrono in un attimo? Non vi sono minuti che sono come un'eternità? È soltanto una nostra impressione, oppure è effettivamente così, che il tempo è a volte breve e a volte lungo, a volte rapido e fugace e a volte strisciante, e mai regolare? È effettivamente così? Oppure è effettivamente come ce lo manifesta l'orologio, ce lo impone quotidianamente di ora in ora? O è solamente uno strumento di misura, magari indispensabile a simulare e a darci a intendere qualcosa; il tempo calcolabile, rispetto al quale quello non misurabile decade a illusione meramente soggettiva, come ben sa il banale senso comune? Tempo meramente soggettivo e non autenticamente reale è proprio quello che, nel momento della suprema felicità, [148] è rapido e fugace come lo sguardo levato in alto di un occhio profondo, e nel momento della più profonda afflizione è pesante-persistente come una corrente che si trascina

pigra e lenta e che quasi si arresta. Cos'è qui la realtà, e dove inizia l'illusione? O forse non possiamo affatto porre la questione in tal modo? Vediamo fin d'ora come con la constatazione, apparentemente banale, che nella noia il tempo trascorre troppo lentamente, siamo già caduti nella più grande oscurità e difficoltà.

In qualunque modo stiano le cose, dal punto di vista dello scacciatempo e in virtù del suo scopo più proprio, possiamo dire: nello scacciatempo si tratta di un *voler-far-trascorrere il tentennare del tempo*. Essere-lento ed esitare non sono la medesima cosa: è vero che ciò che esita è necessariamente, in un certo senso, lento, ma non tutto ciò che è lento deve per forza esitare. Il tempo esitante deve venir indotto ad andare più veloce, affinché con la sua paralisi non paralizzi anche noi, ancorché la noia scompaia. Per il nostro *problema preminente*, che cosa sia propriamente il *venir-annoiati*, risulta allora quanto segue: il venir-annoiati è un peculiare *paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo e dal tempo in generale*, un esser colpiti che a suo modo ci opprime. Dobbiamo dunque appurare ulteriormente *come* nel venir-annoiati il tempo ci opprima. Il tempo — ma proprio nel tentativo di coglierne la lentezza, l'esitare del tempo, il tempo è diventato per noi qualcosa di misterioso. Ora non è soltanto *il rapporto col tempo nel venir annoiati* a essere oscuro, ma anche *il tempo stesso*. Cosa può voler dire che il venir-annoiati è un paralizzante esser-colpiti dal tempo, dal corso esitante del tempo? Siamo colpiti dal tempo soltanto nella noia? Non siamo forse costantemente legati al tempo, incalzati e oppressi dal tempo, anche quando crediamo e diciamo di disporre completamente del nostro tempo?

È però evidente che questo esser-colpiti-dal-tempo è una *pressione particolare che la potenza del tempo esercita* su di noi e a cui siamo legati. Ciò significa: il tempo può opprimerci a volte in un modo e a volte in un altro, oppure [149] lasciarci in pace. In fondo ciò è connesso alla capacità di trasformazione che gli è propria. È allora evidente che il *venir-annoiati* e la *noia* in generale sono totalmente *radicati in questa misteriosa essenza del tempo*. Più ancora: se la noia è uno stato d'animo, il tempo e il modo in cui essa è in quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza, svolgono un ruolo peculiare nell'essere-in-uno-stato-d'animo dell'esser-ci in generale.

Sempre più siamo tentati di trasferire semplicemete l'intero problema della noia al problema del tempo. E tuttavia non dobbiamo cedere a questa tentazione, anche se in tal modo otterremmo una certa semplificazione delle nostre analisi. Dobbiamo restare alla noia, per gettare, proprio *attraverso la sua essenza, uno sguardo nell'essenza nascosta del tempo*, e di conseguenza nella connessione tra i due.

c) L'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante

Ritorniamo dunque ancora una volta alla questione che ci siamo posti e al nostro atteggiamento interrogativo. Tentiamo di *far vedere il venir-annoiati a partire dallo scacciatempo come suo contro-che-cosa*. Lo scacciatempo è un assalto contro l'esitare del tempo, esitare che ci opprime. È tuttavia ugualmente chiaro che, nell'indurre il tempo a passare, noi non siamo *diretti verso il tempo*. Nello scacciatempo non ci occupiamo espressamente del tempo. Non vediamo neppure come ciò potrebbe essere possibile. Non fissiamo con lo sguardo i secondi che scorrono per spronarli. Al contrario, anche se guardiamo spesso l'orologio, altrettanto rapidamente volgiamo via lo sguardo. Verso dove? Verso nulla di determinato. Come mai? Non guardiamo niente di determinato perché non si offre niente del genere. L'intima afflizione del venir-annoiati sta proprio nel fatto che non troviamo questo qualcosa di determinato. Lo cerchiamo, per l'appunto. Ma cerchiamo qualcosa di tal fatta che in qualche modo ci dis-tragga. [150] Ci distragga da che cosa? Dall'oppressione del tempo esitante. Cerchiamo uno scacciatempo, cioè non cerchiamo assolutamente di occupare il tempo, di abbandonarci al tempo, di riflettere su di esso. Scacciatempo — curiosamente ciò vuol dire: un'occupazione che ci distragga dal tempo esitante e dalla sua oppressione.

Cos'è questo opprimere? Non è un irrompere del tempo su di noi, né un suo improvviso imperversare, bensì un *opprimere di tipo singolare* — l'esitare del corso del tempo. Però, qualcosa che esita si tiene, per l'appunto, lontano e indietro, e non opprime. Come può farlo? È per questo che parliamo di un opprimere di tipo singolare. Lo abbiamo trovato anche percorrendo la prima via. Lo conosciamo già. Lo abbiamo

trovato nel noioso stesso che ci annoia: ciò *che-tiene-in-sospeso*. Ma come può opprimere un tener-in-sospeso? Se veniamo tenuti in sospeso, abbiamo appunto uno spazio; qualcosa si apre dinanzi a noi; non c'è proprio nulla che possa opprimere. Ma è proprio questo: nel venir-annoiati siamo tenuti-in-sospeso e lo siamo a causa del tempo esitante. Verso dove siamo dunque tenuti in sospeso? Dove ci tiene in sospeso il tempo, e presso che cosa siamo trattenuti? Otterremo la risposta a tale questione facendo attenzione *a dove* vogliamo arrivare per mezzo dello scacciatempo. Quest'ultimo rivela infatti da dove vogliamo andar via, ed è proprio verso di ciò che il tempo lento ci tiene-in-sospeso. Nello scacciatempo cerchiamo un'occupazione, qualcosa presso cui poterci trattenere. Cosa accade? Il tempo va più veloce, se abbiamo trovato qualcosa del genere? In che senso va più veloce? Nell'occupazione che abbiamo trovato come scacciatempo, osserviamo forse il corso del tempo? Constatiamo che va più veloce? No. Noi non ci riferiamo affatto al tempo, e questo è l'elemento caratteristico. Il tempo va più veloce, perché il suo esitare non c'è più. È scomparso, perché in un certo senso abbiamo dimenticato il tempo. Adesso il tempo non può perdurare troppo a lungo, perché non può perdurare affatto. Verso dove abbiamo scacciato il tempo, [151] se l'abbiamo dimenticato? Per ciò non abbiamo ancora una risposta. Perché non troviamo una risposta a questa domanda? Perché non abbiamo detto *quale* tempo scacciamo. Non scacciamo semplicemente il tempo in generale. Inoltre abbiamo visto che, entro certi limiti, non ha importanza quale sia la grandezza del tratto di tempo. Ma tuttavia si tratta di un tempo *determinato*, e cioè di questo tempo-intercorrente fino alla partenza del treno. L'*essere-tenuti-in-sospeso* non accade per mezzo di un qualunque corso del tempo, bensì grazie a questo determinato tempo-intercorrente che esita fra l'arrivo e la partenza del treno. Esso ci tiene in sospeso, e nel far ciò ci trattiene. Ma *verso dove* ci tiene, e *presso che cosa* ci trattiene? Non ci avvince a sé. Siamo tenuti in sospeso dal tempo effettivo e tuttavia ci riferiamo ad esso. Non dovremmo essere contenti del fatto che ci "trattiene"? Ciò che cerchiamo è proprio qualcosa con cui poter intrattenerci.

Abbiamo compreso che sia la *noia — permanere, durare, esitare —* sia lo scacciatempo ad essa riferito, hanno a che fare con il *tempo*. Di

conseguenza abbiamo ora seguito, intenzionalmente, lo scacciatempo in quella direzione, per vedere come con esso tentiamo di non dar pace al tempo, cioè di eliminare quel periodo di tempo pari a una frazione di tempo, che con il suo esitare ci minaccia. Il corso esitante del tempo si è rivelato come ciò che-tiene-in-sospeso. Venir-annoiati è perciò un *essere-tenuti-in-sospeso dall'esitante corso di una frazione di tempo del tempo.* Tuttavia non riusciamo ancora a vedere cosa accada propriamente, come il tempo si rapporti in generale a noi, perché, in quanto esitante, possa in tal modo tenerci in sospeso; e inoltre non vediamo come il tempo ci si offra, se possiamo tentare di accelerare o di eliminare il suo esitare. È infatti manifesto che non si tratta di una mera valutazione del tempo, che sarebbe puramente soggettiva. C'è ora da chiedersi se, con una interpretazione sempre più stringente dell'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante, potremo arrivare a gettare lo sguardo sull'intera [152] consistenza essenziale di questa determinata forma di noia. Riguardo a quanto abbiamo detto in generale sul tempo, lasciamo ancora aperta una questione: fino a che punto riusciremo a risolvere questo autentico e singolare mistero del tempo, della sua velocità e via discorrendo? Pur rimanendo al contrario all'interno di questa determinata forma di noia: il venir-annoiati da...? Tenteremo di chiarire *come* questo esitare del tempo ci *tenga-in-sospeso*, ossia come in virtù di ciò questo venir-annoiati divenga possibile.

d) L'essere-lasciati-vuoti dalle cose che si negano e lo sguardo gettato nella possibile connessione con l'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante

Quanto poco vorremo contestare che questo essere-tenuti-in-sospeso faccia parte del venir-annoiati, altrettanto poco insisteremo sul fatto che l'essere-tenuti-in-sospeso costituisca da solo la noia. Nello scacciatempo, infatti, cerchiamo nel contempo di trovarci un'occupazione. Ma come? Per esempio quando, nonostante sia caduta una bella neve farinosa sul Feldberg, continuiamo a lavorare? No, nello scacciatempo *cerchiamo* un'occupazione; ma, certamente, non come quando, in un rifugio

alpino, uno spacca la legna, l'altro va a prendere il latte e noi, per dare una mano in qualche modo, andiamo a prendere dell'acqua. Nell'occupazione che cerchiamo con lo scacciatempo non ci interessa tanto la cosa di cui ci occupiamo, e neppure il fatto che ne venga fuori qualcosa, e che in tal modo siamo di aiuto ad altri. Non ci interessano né l'oggetto né il risultato dell'occupazione, bensì l'*essere occupati in quanto tale* e soltanto questo. Cerchiamo un essere-occupati qualunque. Perché? Unicamente per non cadere nell'*essere-lasciati-vuoti* che emerge con la noia. Dunque è a questo che vogliamo sfuggire, e non all'esser-tenuti-in-sospeso? Dunque è l'essere-lasciati-vuoti l'elemento essenziale nella noia? È ancora qualcosa d'altro dall'essere-tenuti-in-sospeso, e tuttavia fa parte come questo del venir-annoiati.

[153] Ma che cos'è questo essere-lasciati-vuoti? *Che cosa* è lasciato vuoto? In qual senso? Cerchiamo di eliminare l'essere-lasciati-vuoti per mezzo di un essere-occupati. Tale essere-occupati con qualcosa è un modo e una maniera determinata di come noi, per esempio, *abbiamo commercio* con le cose. Qui sono possibili atteggiamenti diversi: le lasciamo stare oppure le modifichiamo, le mettiamo in ordine o le annotiamo come sono. L'esser-occupati porta nel nostro commercio con le cose una certa molteplicità, direzione, pienezza. Ma non soltanto: *siamo presi* dalle cose, se non addirittura *perduti* in esse, spesso persino *storditi* da esse. Il nostro fare e lasciar fare è *assorbito da qualcosa*. Se ci procuriamo qualcosa che ci occupa, difficilmente abbiamo tempo per altro. Siamo completamente presso tale cosa, e lo siamo a tal punto che proprio il tempo che impieghiamo e che consumiamo per essa non esiste più, e sussiste soltanto ciò che ci colma. *Essere-lasciati-vuoti* oppure *essere-colmati* si riferiscono al *commercio* con le cose. L'essere-lasciati-vuoti viene eliminato se delle cose sono a disposizione e sussistono.

Ricordiamoci però della situazione noiosa che abbiamo descritto a titolo di esempio. Forse che in essa non sussistono delle cose: la stazione, l'orario dei treni, la strada maestra, gli alberi, e soprattutto l'intera regione, che conosciamo appena, e all'interno della quale potremmo continuare per giorni interi a constatare cose? E nondimeno ci annoiamo, cioè siamo-lasciati-vuoti. Questo essere-lasciati-vuoti non può dunque voler dire che nella noia siamo trasformati a tal punto che le cose svani-

scono del tutto, così da non avere più nulla dinnanzi a noi né intorno a noi. Ciò non è affatto possibile. Nella misura in cui esistiamo effettivamente, *ci siamo*, siamo collocati nel mezzo di altri enti. Per noi queste cose che sono, sono sempre sussistenti, in qualunque misura e grado lo siano. Come potrebbe mai capitare che nulla più sussista e che tutte le cose ci sfuggano? Forse, però, [154] vi sono modi del nostro esserci in cui ciò è possibile. Ma nella noia ciò non risponde al vero. Non può rispondere al vero. Come potremmo, infatti, venir annoiati da *qualcosa*, vale a dire essere-lasciati-vuoti da *qualcosa*, se nulla sussiste? Ciò che è noioso deve pur sussistere, per annoiarci, cioè lasciarci vuoti.

Nel venir-lasciati-vuoti le cose non ci vengono sottratte né vengono annientate. Chi mai eseguirebbe questo compito? Non certo noi, che nella noia, e più che mai di fronte alla noia intensa, cerchiamo appunto un essere-occupati. Benché le cose sussistano, ci lasciano vuoti. Dobbiamo dire addirittura: proprio perché sussistono, ci lasciano vuoti.

Eppure — ci annoiamo forse perché lì c'è una stazione con gli orari dei treni, e davanti a essa una strada che la costeggia con ai due lati una fila di alberi? Evidentemente no, perché altrimenti dovremmo venir annoiati ovunque e costantemente, perché ovunque e costantemente incontriamo cose. Tali cose non ci annoiano dunque perché sussistono, bensì perché sussistono *in un modo determinato*. Come? Cosa accade loro? Esse non ci fanno proprio niente, *ci lasciano del tutto in pace*. Certo — e proprio questo è il motivo per il quale ci annoiano.

Ma cosa dovrebbero mai fare altrimenti, queste cose, se non dare pacificamente soddisfazione a ciò che sono? Non pretendiamo da loro nient'altro, né nella noia, né in altre circostanze. Quegli alberi là fuori, che nella noia continuiamo a contare dal primo all'ultimo, potrebbero fare qualcosa d'altro se non stare ritti ai lati della strada e crescere verso il cielo? *Cosa accade* mai, all'improvviso, perché tutte queste cose ci annoino, perché a partire da esse uno stato di noia ci colga? Ora non possiamo dire nuovamente: ci annoiano perché ci lasciano vuoti, la questione è piuttosto: *cosa significa lasciare-vuoti, venir-lasciati-vuoti*? Lasciare-vuoti non significa affatto essere-assente, non sussistere: le cose devono sussistere, per lasciarci-vuoti. Dunque la sussistenza? Ma neppure la sussistenza lascia-vuoti. Non ciò che sussiste in generale, bensì questo. [155]

Quale questo? Le cose che fanno parte del mondo-circostante della *situazione noiosa* che abbiamo descritto. Noiosa è una cosa che fa parte di una situazione noiosa. Una spiegazione esemplare! Abbiamo detto che le cose ci lasciano in pace, e questo lasciarci-in-pace è il lasciare-vuoti che proviene dalle cose. Dunque il venire-annoiati è questo venir-lasciati-in-pace. Ma se veniamo lasciati in pace da qualcosa, ne veniamo anche senz'altro annoiati? Non è piuttosto il contrario, che qualcuno che non ci lascia mai in pace e ci corre dietro continuamente, alla fine ci diviene noioso e tedioso? Le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. *Ci abbandonano a noi stessi.* Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Lasciar-vuoti significa: *non offrire nulla* in quanto sussistenti. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste.

Ma cosa dovrebbe offrirci quella misera e sperduta stazione, cosa dovrebbe offrirci di più di ciò che deve fare in quanto edificio pubblico: mettere a disposizione i biglietti e concedere riparo e possibilità di sosta? Ma proprio questo è ciò che offre. Proprio questo le chiediamo, quando stiamo facendo un'escursione o un viaggio. È l'unico uso legittimo che possiamo farne — è ciò che ci richiede. Come possiamo dire che non offre nulla? Come può lasciarci vuoti, cioè annoiarci? Oppure la stazione ci annoia perché ci offre proprio ciò che da essa ci attendiamo, e al tempo stesso non lo offre, cosicché fuggiamo via, sulla strada? Cosa ci attendiamo dalla stazione? Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione, cioè di poter, in tale stazione, salire immediatamente su un treno e andar via il più presto possibile. È una buona stazione proprio se non ci costringe a sostarvi. La stazione si nega a noi in quanto stazione e ci lascia vuoti perché in essa il treno non arriva ancora, cosicché il tempo fino ad allora si rivela [156] lungo ed esitante. Dunque non offre ancora ciò che propriamente dovrebbe. Ma, per fare ciò, deve appunto essere una stazione, e sussistere come tale per poterci far aspettare. A quale scopo, infatti, ha una sala d'attesa?

Però — si potrebbe obiettare — il fatto che la stazione non offra ciò, vale a dire la possibilità immediata di andar via senza sostarvi, che si neghi a noi in tal modo, non è colpa della povera stazione, ma di noi stessi, che siamo arrivati troppo presto perché ci siamo sbagliati nel con-

sultare l'orario. Ciò può esser vero. Ma noi non ci chiediamo che cosa causi la noia e ne sia responsabile, bensì in che cosa consista l'essenza di ciò che annoia in quanto tale e del venir-annoiati da qualcosa, a prescindere dal modo in cui di volta in volta la noia possa essere di fatto causata. Se noi ne siamo responsabili, per essere arrivati troppo presto, oppure se l'abbiano causata le Ferrovie Tedesche, perché da lì passano così pochi treni, tutto ciò non ci chiarisce cosa voglia dire che la stazione ci annoia. Ci chiediamo solamente: che cos'è in essa quel qualcosa di noioso per il quale ci annoia? Non ci chiediamo: a causa di cosa è sorta tale noia?

Attraverso la caratterizzazione più approfondita dell'esser-lasciati-vuoti, abbiamo tuttavia trovato una risposta alla nostra domanda. Quanto sussiste (la stazione) non offre ciò che ci attendiamo in quella situazione determinata. Dunque la stazione non adempie all'attesa riposta in essa. Questo fatto lo definiamo dicendo: ci delude. Ma venir-delusi non significa tuttavia venir-annoiati. Il non-offrire-nulla, che lascia vuoti, non è un deludere. Dove veniamo delusi, non abbiamo più nulla da cercare e ci tiriamo indietro. Qui invece, per l'appunto, restiamo; non solo, ma siamo *tenuti-in-sospeso*. Tuttavia, ora non si nega a noi solamente la stazione, bensì più che mai si negano a noi anche i suoi *dintorni*, e con questi *nella loro totalità* essa si mostra ora pienamente in quanto stazione che si nega.

[157] Non ci è ancora chiaro, è vero, che cosa accada propriamente quando la stazione, che annoia, fa sì che anche i suoi dintorni siano causa di noia. In ogni caso risulta: il lasciar-vuoti, in quanto negarsi, presuppone sì *qualcosa che sussiste*; ma, perché *possiamo venir-lasciati vuoti da qualcosa* nel senso di venir-annoiati da..., questo qualcosa deve essere determinato e atteso in una situazione determinata.

La stazione in sé non è noiosa. Ma cosa significa: in sé? In sé non c'è dunque niente di noioso? O vi sono invece cose noiose in sé, tra le quali rientrano proprio le stazioni? Non sono forse noiose tutte le stazioni, anche se di continuo arrivano e partono treni e la folla fa ressa? Forse, anche se i treni entrano ed escono continuamente, non è forse vero che tutte le stazioni, per noi, sono noiose; in queste stazioni c'è un qualcosa di più, che sperimenta chiunque passi dinanzi a delle squallide

case di periferia in una grande città. Si potrebbe dire che le cose stanno così per noi, mentre al contrario un contadino della Selva Nera si divertirebbe moltissimo; dunque la noia è una questione di gusto. Se poi possiamo attribuire tutto al gusto oppure no, è un'altra faccenda. Certo — qui si presenta di nuovo qualcosa che non riusciamo a intendere, e che a prima vista va al di là del nostro problema. Ma proprio nel corso di questa interpretazione della noia abbiamo dovuto sperimentare che, di per sé, la noia non si rende però mai e poi mai comprensibile. All'improvviso veniamo però rimandati indietro al momento che abbiamo nominato per primo. In senso concreto ciò si manifesta innanzitutto così: il fatto che la stazione ci lasci vuoti, il suo negarsi, è connesso in qualche modo con il tempo esitante. In definitiva ciò che fa sì che la stazione non offra quanto dovrebbe, è il tempo esitante e opprimente che tiene-in-sospeso.

Ciò che cercavamo è stato raggiunto: 1. Una chiarificazione del venir-lasciati-vuoti dalle cose; 2. Uno sguardo gettato nella possibile connessione di questo secondo carattere della noia con il primo, l'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante.

[158] Certo, vediamo solamente che c'è una connessione. Ma forse è già risultato chiaro che questi due momenti non sono semplicemente giustapposti l'uno all'altro, bensì inscritti l'uno nell'altro. Più ancora: nel nostro caso sembra addirittura che il momento comprensivo (dell'altro) e maggiormente determinante sia quello nominato per primo, l'essere-tenuti-in-sospeso. Infatti il tempo esitante che-tiene-in-sospeso non permette ancora che la stazione venga considerata come le è dovuto. Fintantoché non giunge il momento dell'arrivo del treno, la stazione non può essere autenticamente ciò che deve essere per noi. In qualche modo il tempo esitante le nega la possibilità di offrirci qualcosa. La costringe a lasciarci vuoti. La stazione *si* nega perché il tempo nega *ad essa* qualcosa. Esso la esclude, ma tuttavia non la può eliminare, cosicché ora proprio in questo non-offrire-ancora-nulla, in questo negarsi, nel farci aspettare, essa diviene, proprio a causa di ciò più invadente, più noiosa.

Di quali cose è mai capace il tempo! Esercita il suo potere sulle stazioni e fa sì che queste annoino. D'altra parte viene in luce come il tempo per sé, il mero scorrere, non sia noioso; il venir-annoiati è piuttosto

questo *essenziale essere-tenuti-in-sospeso nel venir-lasciati-vuoti*, è dunque il fatto che determinate cose possono essere di volta in volta *co-determinate* da un *tempo determinato*, per ciò che esse ci offrono o meno e nel modo in cui ce lo offrono, che possono avere di volta in volta il *loro* tempo determinato. Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso, che proviene dal tempo. D'altro canto questo tempo esitante può tenerci-in-sospeso solamente se sono a sua disposizione e sono vincolate al tempo cose che possiedono la possibilità da noi caratterizzata del negarsi del tempo. In termini sommari: in quanto alla possibilità della noia si tratta di un rapporto, ancora oscuro, del corso esitante del tempo con le cose che si negano, vale a dire della questione di *che cosa sia il tempo stesso* per potersi rapportare alle cose in tal modo, e perché, inoltre, a partire da un tale rapporto, sia possibile qualcosa come la noia in quanto *stato d'animo* che *ci* pervade.

[159] Nel contempo abbiamo visto, nell'esempio concreto, che in sé la stazione non ci annoia, ci lascia stare e ci dimentica, che ci annoia soltanto perché il treno non è ancora arrivato, e che dunque quello che le manca è una connessione determinata con un momento determinato. In senso positivo: perché la stazione non ci annoi in questa determinata forma di noia, è necessario che noi la incontriamo nel suo tempo *specifico*, che, in un certo senso, è il tempo ideale di una stazione, vale a dire subito prima della partenza del treno. Se, come è evidente, le cose hanno di volta in volta il *loro* tempo, e se noi le incontriamo di volta in volta proprio nel loro tempo, in tal caso forse la noia non si manifesta. E viceversa: la noia è possibile soltanto perché ogni cosa, come si dice, ha il *suo* tempo. Se ogni cosa non avesse il *suo* tempo, non vi sarebbe la noia.

Questa tesi deve venir chiarita, ma non nel senso di una esposizione di tale proposizione, bensì nel prosieguo, decisivo e sempre più stringente dell'interpretazione di questi momenti del venir-annoiati inscritti in modo peculiare l'uno nell'altro: l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti. Ma tutto questo non va preso né come psicologia né come una risposta e una soluzione.

LA SECONDA FORMA DI NOIA: L'ANNOIARSI DI QUALCOSA E LO SCACCIATEMPO AD ESSA RELATIVO

§ *24. L'annoiarsi di qualcosa e il tipo di scacciatempo ad esso correlato*

a) L'esigenza di cogliere la noia in modo più originario per comprendere il rapporto di reciproca connessione tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti

Stiamo considerando la noia, e precisamente quella determinata forma di noia che definiamo terminologicamente come venir-annoiati da qualcosa. Abbiamo tentato di porre in evidenza in essa due *momenti strutturali*, e di interpretarli più da vicino: in primo luogo l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo, e poi, unitamente, il *venir-lasciati-vuoti* dalle cose e dai singoli enti che ci circondano nella situazione noiosa più sopra considerata. Ci siamo domandati in che cosa consista questo lasciar-vuoti, e abbiamo visto che, perché l'ente ci possa lasciar vuoti in questo modo caratteristico, nel senso dell'annoiarci, deve sussistere. Lasciar-vuoti non significa essere assente di qualcosa, bensì è un modo determinato del sussistere conformemente al quale le cose ci negano qualcosa, non in senso generale, universale e indeterminato, bensì qualcosa che noi spontaneamente ci *attendiamo* in tali circostanze all'interno di una situazione determinata. Da ciò prende le mosse la caratterizzazione di ciò-che-lascia-vuoti, caratterizzazione secondo la quale quest'ultimo si trova in una qualche connessione con il primo momento, con ciò-che-tiene-in-sospeso. [161] Infatti questa stazione noiosa, nei cui dintorni ci annoiamo aspettando il treno, non ci annoia in quanto stazione *sic et*

simpliciter, bensì in quanto si trova in circostanze *determinate* dal fatto che il momento d'arrivo del treno non si è ancora verificato. Anche se in modo ancora del tutto impreciso e indeterminato, viene qui in luce una particolare *connessione* tra il lasciare-vuoti e il tenere-in-sospeso. Ciò risulta del fatto che il *tenere-in-sospeso stesso determina e sorregge il lasciar-vuoti*. Se ciò che-tiene-in-sospeso è il tempo in una qualche forma determinata, il tempo ha evidentemente un suo ruolo anche in questo peculiare lasciar-vuoti, in questo lasciar-stare e dimenticare che proviene dalle cose. Così, ancora una volta, vediamo il singolare e misterioso potere del tempo, il quale evidentemente ora non si limita soltanto al primo momento strutturale del venir-annoiati, l'esser-tenuti-in-sospeso, ma si estende anche all'interno del secondo, il lasciare-vuoti, l'essere-lasciati-vuoti. Ora che abbiamo chiarito fino a questo punto i due momenti strutturali, si impone la questione decisiva intorno alla loro connessione *interna*. È evidente che tale connessione non può essere puramente esteriore. Se il tenere-in-sospeso e il lasciare-vuoti sono momenti strutturali della noia e del venir-annoiati, devono essere l'un l'altro in un rapporto di conformità e di corrispondenza a partire dall'essenza della noia. Tra di essi si deve manifestare una particolare unità strutturale, la quale è determinata in antecedenza dall'essenza globale e originaria della noia. Da ciò desumiamo la *prescrizione metodica* secondo la quale coglieremo l'unità interna di questi due momenti strutturali, e di conseguenza la *struttura globale* del venir-annoiati, solamente se riusciremo a vederne l'unità strutturale originaria.

Se vogliamo approssimarci ulteriormente alla noia, dobbiamo dunque tentare di far emergere in misura ancora maggiore questa *unità strutturale tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti* nel venir-annoiati. Qui unità strutturale vuol dire, in primo luogo: [162] non semplicemente esser-attaccati insieme, bensì conformati l'uno con l'altro, strutturalmente legati l'uno nell'altro. Ma da che cosa? Da dove proviene questo modo di essere conformati dell'uno con l'altro? Evidentemente dall'essenza della noia, del venir-annoiati. Questi due momenti non possono con-appartenersi per caso, bensì entrambi insieme — l'uno con l'altro — *scaturiscono* dall'essenza della noia. Dunque noi ne comprenderemo l'unità e il modo di essere congiunti solamente cogliendo la *noia*

in modo più originario di quanto abbiamo fatto fino ad ora. Ma come possiamo cogliere il venir-annoiati in modo più originario?

Fino ad ora abbiamo osservato la noia riferendoci a questo venir-annoiati da qualcosa in una situazione determinata. Ma tale tipo di noia non è l'unico. Se cerchiamo di cogliere la noia in senso più originario, dobbiamo anche sforzarci di richiamare alla mente una *forma* di noia *più originaria*, vale a dire, presumibilmente, una noia nella quale veniamo annoiati di più rispetto alla situazione che abbiamo descritto. Annoiati di più! Una situazione nella quale la noia aumenta? Nella quale dura più a lungo? Ma da quanto abbiamo detto in precedenza, sappiamo che la durata della noia non decide nulla sul suo grado, e che possiamo annoiarci assai più durante cinque minuti trascorsi in compagnia che durante tutte le quattro ore in cui abbiamo aspettato in stazione. Il lasso di tempo obiettivo non è decisivo per la grandezza e il grado, o, come dobbiamo dire in modo più chiaro e determinato, per la *profondità* della noia. Se cerchiamo di raffigurarci una noia più originaria, dobbiamo orientare il nostro interrogare in modo tale che si mostri a noi quel tipo di noia che — come abbiamo ricordato più sopra — si suol dire mortale, che colpisce alle radici il nostro esser-ci: una noia *più profonda*. Tuttavia non sappiamo ancora cosa possa significare questa peculiare dimensione della profondità. In ogni caso ci immette nella direzione della nostra essenza, propria di noi stessi che ci stiamo annoiando, in direzione del fondamento della nostra essenza, dalla quale scaturisce in ogni caso la possibilità di ogni forma [163] di noia. Mediante l'interpretazione di una noia più profonda troveremo l'unità originaria dei due momenti strutturali della noia, l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti.

Si dà una noia del genere? Ricordiamoci del fatto che, all'inizio della nostra analisi vera e propria, abbiamo fissato una distinzione, che a prima vista sembrava puramente linguistica. Abbiamo distinto tra venir-annoiati da qualcosa e annoiarsi di qualcosa. Introducendo questa distinzione abbiamo anche mostrato, seppure per sommi capi, come essa debba venire caratterizzata più dettagliatamente. Forse la differenza tra queste due forme di noia consiste proprio nel fatto che in questa forma che abbiamo nominato per seconda, l'annoiarsi di..., la noia diviene più

profonda. Se, interpretando l'annoiarsi di..., riusciremo a mostrare che questa forma di noia è più profonda, non avremo trovato solamente un tipo di noia da porre accanto al primo, così da averne due tipi (ciò non ci interessa), bensì, con una noia che diviene più profonda, e gettando al contempo uno sguardo retrospettivo sulla prima forma, avremo la *direzione* particolare del divenire-più-profonda, e quindi il *rimando alla profondità autentica* della noia in quanto tale. Di conseguenza l'interpretazione di una seconda forma di noia, l'annoiarsi di..., vista in relazione alla prima, ha ora un significato metodico decisivo all'interno del nostro compito nella sua globalità.

b) L'annoiarsi di qualcosa e la forma mutata dello scacciatempo: il di-che-cosa dell'annoiarsi come scacciatempo

Per delineare la seconda forma di noia nel suo differire dalla prima, dobbiamo richiamare ancora una volta alla mente quest'ultima in modo più chiaro, rifacendoci a un suo aspetto determinato. [164] Nella *prima forma* di noia, il venir-annoiati da... nella situazione descritta, siamo legati strettamente e in una forma peculiare ai dintorni della stazione in questione, nella quale stiamo aspettando. Ma questo essere-vincolati alla situazione è soltanto *un* momento della determinatezza tipica di questa forma noia. *All'interno* di questa situazione alla quale siamo vincolati, ciò che ci annoia è qualcosa di *perfettamente determinato*: la stazione, la strada, la regione. Ciò che annoia ed è noioso, è evidente, ci è noto. Sappiamo che questo e quest'altro ci annoiano; ci è noto, anche se all'interno della noia non siamo in grado di dire che cosa ciò propriamente sia. All'interno di questa situazione a cui siamo strettamente legati, ciò che è noioso ha perciò una sua caratteristica *evidenza*.

Ma con ciò non abbiamo ancora colto a sufficienza la determinatezza della situazione. Ora, un momento essenziale e caratteristico consiste nel fatto che in questo venir-annoiati da... veniamo come fissati all'interno di questa situazione. Non riusciamo a liberarci di questo ambiente, non soltanto perché vi siamo vincolati e trattenuti dal fatto di

dover aspettare, ma anche perché all'interno di tale dover-aspettare veniamo sempre più inchiodati a quanto ci interessa sempre meno e ci diviene sempre più fastidioso. Questo strano *venir-tenuti-fissi nella situazione* fa anch'esso parte di questo evidente e determinato venir-annoiati da cose determinate all'interno di una situazione determinata. Ora l'elemento caratteristico consiste nel fatto che lo scacciatempo corrispondente ha un suo proprio spazio particolare. Possiamo intraprendere e tentare qualunque cosa per occuparci in qualche modo, anche se tale occupazione non ci interessa in alcun modo né in relazione all'oggetto, né in relazione al risultato.

Di contro a tutto ciò, come stanno le cose nella *seconda forma di noia*, che definiamo terminologicamente come *annoiarsi di...*? È innanzitutto necessario richiamarci alla memoria un *esempio*. Salta però subito agli occhi che tentare di richiamare alla mente un esempio per questa [165] seconda forma di noia, non è un compito così facile e chiaro, e ciò perché i confini di questa seconda forma di noia, nei confronti della prima, non possono venir tracciati con precisione, perché si fondono l'uno nell'altro. Questo fatto non è casuale, bensì è connesso all'essenza interna della noia. D'altra parte, per scorgere una differenza dobbiamo rifarci a un caso opposto, accentuato ed estremo — estremo ovviamente in senso relativo — rispetto alla prima forma di noia. Tenteremo di trovare un caso affine, e, come per il primo, del tutto quotidiano, accessibile a tutti, destinato normalmente a passare inosservato.

Siamo invitati da qualche parte per la sera. Non siamo obbligati ad andarvi. Ma siamo stati tesi e impegnati tutto il giorno, e per la serata abbiamo del tempo libero. Così ci andiamo. C'è la solita cena con la solita conversazione a tavola, tutto è non soltanto molto buono, ma anche di buon gusto. Poi, come si dice, si sta insieme in allegria, si ascolta magari della musica, si chiacchiera, l'atmosfera è vivace e divertente. È già ora di andare via. Le signore, non solo al momento dei saluti, ma anche a piano terra e per strada, quando ci si ritrova per proprio conto, assicurano che tutto è stato veramente molto piacevole, oppure che è stato terribilmente incantevole. In effetti è così. In questa serata non si trova proprio nulla che possa essere stato noioso, né la conversazione né la gente né i locali. Si ritorna dunque a casa pienamente soddisfatti. Si dà

ancora una rapida occhiata al proprio lavoro, interrotto la sera, si fa un calcolo approssimativo e una rapida previsione per il giorno successivo, — ed ecco qui: questa sera mi sono proprio annoiato di questo invito.

Ma come? Con tutta la buona volontà non riusciamo a trovare nulla che ci abbia annoiato. Eppure io mi sono annoiato. Ma di che cosa? *Io* mi sono annoiato; per caso, in qualche modo, ho annoiato *me stesso*? Sono stato *io la causa della mia noia*? Ci ricordiamo però in modo inequivocabile [166] che non solo non c'era nulla di noioso, ma che io non mi sono neppure per un attimo occupato di me stesso, in una qualche estemporanea riflessione fra me e me, di cui ci sia stato un presupposto. Al contrario ero completamente presente nella conversazione e in tutto il resto. Ma non diciamo neanche: mi sono annoiato di *me*, bensì della serata a cui sono stato invitato. O forse tutto questo dire a posteriori che mi sono veramente annoiato, è soltanto un inganno, che deriva da una tardiva irritazione dovuta al fatto che ho sacrificato e perduto questa serata? No, è chiarissimo: ci siamo annoiati, anche se tutto è stato così piacevole. O forse è proprio di questa piacevolezza della serata che ci siamo annoiati?

Parlando in tal modo, non abbiamo però emesso un giudizio vero e proprio, e questo non è in fondo il comportamento in cui può incorrere una persona molto indifferente e altezzosa, che suole vedere ogni cosa fin dall'inizio alla luce singolare di un esser annoiata per principio, e che a partire da questo particolare esser annoiata, ha nei confronti di tutto un atteggiamento insoddisfatto e sfavorevole? Ma noi non ci chiediamo se l'esserci-annoiati fosse giustificato o ingiustificato, e neppure se la noia in questione faccia risalire il suo sorgere effettivo e la sua motivazione a una stanca indifferenza oppure a qualcosa d'altro, bensì ci chiediamo che cosa sia veramente peculiare di questo *essersi-annoiati della serata* che ci ha caratterizzato, e come questa forma dell'annoiarsi di... *si differenzi* dalla forma suddetta del venir-annoiati da... nella corrispondente situazione della stazione.

Dobbiamo interpretare questa seconda forma di noia in se stessa e a partire da se stessa, avvicinandola così ancora di più a noi stessi. Nel tentare ciò, ci ricordiamo del *filo conduttore* del nostro procedere, fissato in modo generale, secondo il quale non analizziamo la noia in

sé, avulsa dal contesto, [167] bensì sempre all'interno della forma di *scacciatempo* ad essa correlato, scacciatempo nel quale la rispettiva forma di noia viene allontanata o tenuta a freno.

Gettiamo lo sguardo nella situazione suddetta dell'annoiarsi di..., ognuno per sé. Nei dettagli le situazioni sono differenti. Come punto di appoggio comune prendiamo la serata dell'invito da noi abbozzata. Anche se in un secondo tempo, ci è ora divenuto chiarissimo che ci siamo annoiati della serata. Ci ricordiamo adesso in modo inequivocabile di uno sbadigliare ripetuto, anche se soffocato. Non era un fenomeno di reazione a uno stato di stanchezza o di rilassamento. Ci siamo annoiati. E lo scacciatempo? Cerchiamo inutilmente. L'intera serata e il suo corso ci stanno dinanzi in modo chiaro e distinto, e tuttavia non siamo in grado di trovare uno scacciatempo. Abbiamo dunque lasciato alla noia il suo corso, cosicché ci ha sopraffatti completamente? È chiaro che le cose non stanno neppure in questi termini, perché altrimenti la noia ci sarebbe piombata addosso in modo più evidente. Forse questo annoiarci della serata era soltanto una timida eco a cui non abbiamo prestato attenzione alcuna? O l'assenza dello scacciatempo non dimostra piuttosto l'assenza di questo essersi annoiati di cui ci persuadiamo soltanto in un secondo momento?

Ammettiamo però di non esserci ingannati. Ci siamo annoiati della serata. È così sorprendente il fatto che, a prima vista, non troviamo traccia di nulla che scacci il tempo? Ragionevolmente dovremmo dire addirittura che cercheremo invano in questo caso, se ci siamo comportati correttamente in società. Abbiamo dovuto nascondere persino lo sbadigliare, e il tamburellare con le dita sulla tavola, di cui per un attimo siamo stati tentati, sarebbe stato proprio fuori luogo. Dunque una noia c'era, ma non c'era alcuno scacciatempo contro di essa. In sé, si potrebbe pensare, ciò deve essere possibile. È pur vero che uno scacciatempo è per sua essenza sempre correlato a una noia, ma non viceversa. La noia non deve [168] necessariamente incontrare subito resistenza. Forse proprio la mancanza dello scacciatempo è l'elemento caratteristico di questa seconda forma di noia, l'annoiarsi di... nel suo differire dal venir-annoiati. In tal caso avremmo una noia che, per così dire, fluttua liberamente, che non incontra ostacoli. Ma, anche se ciò rispondesse al vero, avrem-

mo stabilito solamente quali sono le conseguenze di questa forma di noia in relazione alla sua intrinseca essenza, la mancanza dello scacciatempo, ma non avremmo fatto in alcun modo chiarezza su di essa. Però è proprio la sua essenza intrinseca ciò che volevamo portare alla luce.

Tuttavia ci decidiamo a fatica ad affermare che qui non è in gioco uno scacciatempo. In primo luogo per la nostra conoscenza generale della noia, che in qualche modo tende sempre a paralizzare e di conseguenza suscita un movimento contrario, e poi perché ci ricordiamo dello sbadigliare e del tentativo di tamburellare con le dita. Da ciò risulta soltanto che evidentemente questa forma di scacciatempo non ha lo stesso carattere che aveva nel primo caso, in cui potevamo muoverci liberamente e tentare di "combinare qualsiasi cosa senza incontrare ostacoli". Là potevamo abbandonarci all'agitata inquietudine dello scacciatempo che cerca un'occupazione. Di conseguenza, nel secondo caso lo scacciatempo sarebbe "represso", e la ragione di questo fatto consisterebbe nel necessario rispetto delle regole del galateo. A ciò bisognerebbe replicare che questo annoiarsi di... non solo non si presenta sempre in occasione di inviti, ma non è neanche collegato ad essi in maniera per così dire dovuta alla sua essenza. Tutte queste sono scappatoie che derivano dal fatto che in questo esempio non riusciamo assolutamente a riprodurre la medesima forma di scacciatempo — il che è quanto ora cerchiamo di spiegare, invece di osservare più attentamente e fornire un'interpretazione che scaturisca dalla situazione.

Dunque, neanche in questo tipo di noia, manca lo scacciatempo. Esso non è neppure nascosto o represso, però in un certo modo è *mutato*. Come possiamo arrivare a vedere ciò, senza deformare in alcun modo la situazione? Quello sbadigliare e voler tamburellare con le dita erano come un divampare dello scacciatempo [169] nello stile di quello che già conosciamo, in cui cerchiamo in qualche modo un'occupazione. Dobbiamo soltanto vedere, in modo corretto e nel suo insieme, questo divampare dello scacciatempo, *non* osservarlo come un avvenimento isolato, bensì comprenderlo nel quadro della situazione globale della serata, dello stare insieme, del conversare. Di quando in quando ci aggrappiamo a tentativi di questo genere. Mentre siamo sul punto di metterci a giocherellare con la catena dell'orologio o con un bottone, ven-

gono di nuovo offerti sigari. Ci lasciamo sedurre, per una volta, e prendiamo un sigaro. Non ci sta venendo sonno, eppure fumiamo, non per farci venire ancora più sonno, e neppure per venir eccitati dalla nicotina, bensì perché il fumare è un passatempo consueto in società, il che non vuol dire che chiunque fumi, scacci necessariamente il tempo, cioè si annoi. Ideale scacciatempo di società, il fumare è qualcosa che si addice perfettamente alla situazione, che si viene esortati a fare, di modo che, senza saperlo, ci si ritrova tra le mani una possibilità di scacciatempo che passa inosservata. Dunque lo scacciatempo è presente anche in questa situazione, però è difficile da identificare, e questo proprio perché si presenta in modo pubblico e aperto.

Abbiamo affermato che in questa seconda forma di noia lo scacciatempo è mutato, rispetto alla prima. Ciò è qualcosa di diverso dall'essere difficilmente identificabile. Ma cosa sarà mai mutato in questo tipo di occupazione — invece di contare gli alberi e disegnare figure nella sabbia, far girare un sigaro tra le dita, tirare una boccata, seguire con lo sguardo le figure formate dal fumo, osservare, così di passaggio, quanto resiste la cenere, e cose simili? Inoltre abbiamo sentito che per l'essere-occupati nello scacciatempo l'oggetto e il risultato sono del tutto privi di importanza. Con questa interpretazione siamo dunque su una strada sbagliata, ci siamo allontanati dalla via giusta che avevamo indicato affermando che tali possibilità di scacciatempo — e dunque anche il fumare — vanno viste nel quadro della situazione, e non paragonate con precedenti forme di scacciatempo e di occupazioni. Risulta in tal modo che non ce ne stiamo [170] lì seduti, trasognati e sprofondati in noi stessi a occuparci del nostro sigaro, bensì che, mentre fumiamo, prendiamo parte alla conversazione, e per tutta la serata siamo particolarmente eccitati. Neppure il fumare viene espressamente alla luce come occupazione evidente, come scacciatempo contro la noia. La noia — è stata scacciata, soffiata via insieme al fumo del sigaro? Oppure è lì proprio mentre fumiamo e conversiamo, visto che la noia non è qualcosa di simile a una mosca, che mandiamo via oppure ammazziamo? Lo scacciatempo non è una sorta di strumento che viene azionato per mandare via la noia, ma, in conformità al suo senso, lotta contro la noia e al tempo stesso la immobilizza come per incanto. Questo annoiarsi è lì proprio mentre

fumiamo, cosa che, come occupazione, viene assorbita completamente nella conversazione e negli svaghi ulteriori della serata. Solo ora si è fatta luce sulla situazione. Lo *scacciatempo* non è il fumare come occupazione isolata, bensì *tutto l'atteggiamento e il contegno*, l'intera serata, l'invito stesso. Per questo lo scacciatempo era così difficile da trovare.

Ma se affermiamo che l'invito stesso è divenuto lo scacciatempo, che cosa è mai la cosa noiosa dalla quale veniamo annoiati? Abbiamo constatato che l'intera serata non aveva nulla di noioso. Infatti. Fin dall'inizio, non abbiamo parlato della noia nel senso di un venir-annoiati da...; si tratta piuttosto dell'*annoiarci della serata*. Ma in ogni caso dobbiamo tener fermo questo punto: la serata è ciò di cui ci annoiamo, e questo *di-cui* è *al tempo stesso* lo *scacciatempo*. In questa situazione noiosa *la noia e lo scacciatempo si intrecciano* in un modo che è loro proprio. Lo scacciatempo si insinua nel venir-annoiati e, diffuso attraverso l'intera situazione, assume una dimensione particolare, che nel primo caso, contrassegnato da tentativi tronchi e inquieti, non avrebbe [171] mai potuto avere. Non troviamo nulla di noioso, eppure lo scacciatempo viene ad assumere una dimensione tale da rivendicare per sé l'intera situazione. Singolare! In direzione di che cosa ci conduce, tutto ciò — visto che nella situazione non c'è nulla di noioso, né questo né quello, ma allora perché tale situazione viene diretta contro la noia? Questo strano intrecciarsi dello scacciatempo con lo stesso venir-annoiati indica forse che questa noia è "più profonda"? Ma cosa significa ciò? Cosa desumiamo dai segnali sopramenzionati? La noia si concentra sempre di più su di noi, sulla nostra situazione in quanto tale; i singoli dettagli della situazione non hanno rilievo; occasionale è soltanto ciò *di* cui *ci* annoiamo, non ciò *che* ci annoia.

§ 25. Esposizione della seconda forma di noia nel suo differire dalla prima in considerazione dei momenti essenziali dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti

Annoiarsi di... Con quanto abbiamo detto fino ad ora, ci siamo forse avvicinati tanto alla seconda forma di noia, che possiamo ora tentare

di delinearla nel suo differire dalla prima, di porre in luce le diversità e di cogliere così la *direzione del divenire-più-profonda* e di conseguenza la via che conduce alla noia *originaria.*

Naturalmente la delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia ha senso e ragion d'essere solamente se non degenera in un confronto indiscriminato. Essa deve piuttosto attenersi ai momenti essenziali che, anche se solo in una loro variante determinata, sono stati fino a ora enucleati nell'*essere-tenuti-in-sospeso* e nell'*essere-lasciati-vuoti.* È vero che in questa occasione la nostra analisi si è arenata proprio nel punto decisivo, sulla questione intorno alla loro *congiunzione* e *unità*; tuttavia, anche senza aver deciso su tale questione, possiamo almeno domandarci se e sotto quale variante questi [172] due momenti siano riscontrabili anche nella seconda forma di noia. Prima di intraprendere l'interpretazione comparativa in relazione a questi due momenti strutturali, tentiamo di delineare in modo generale le due forme di noia nelle loro differenze reciproche. Il punto di vista del confronto è il momento che fin dall'inizio ci preoccupa e costantemente continua a inquietarci: che cos'è *ciò-che-è-noioso*?

a) Delineazione generale delle due forme di noia nelle loro differenze reciproche dal punto di vista di ciò che è noioso: il noioso determinato e quello indeterminato. L'apparente mancanza dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti nella seconda forma di noia

Nel *primo caso* di noia ciò che è noioso è chiaramente *questo e quello,* questa stazione, la strada, la regione. Non si può mettere in dubbio che in quella forma di noia ciò che è noioso sia questo, anche se continuiamo a non capire bene come ciò sia possibile. Annoiati da...: dimenticati e tenuti-in-sospeso da....

Nel *secondo caso* non troviamo *nulla di noioso*. Cosa significa ciò? Non diciamo di venir annoiati da questo o da quello; al contrario, troviamo addirittura che intorno a noi non c'è propro nulla di noioso. Più precisamente, *non* siamo in grado di dire *che cosa* ci annoi. Dunque,

non è che nel secondo caso *non* ci sia *affatto* nulla che annoia; ciò che annoia ha piuttosto questo carattere del "*non so cosa*". In questa forma di noia lo abbiamo dinanzi a noi in modo inequivocabile, senza bisogno di riflettere e cercare esplicitamente: ciò che annoia è questo "non so cosa". Poiché di ciò siamo sicuri, con la medesima sicurezza possiamo rispondere ad una eventuale domanda su che cosa ci annoi: *non questa* stanza, *non queste* persone, *non* tutto *questo*. Ma in quella situazione non ci viene posta tale domanda, né da altri né da noi stessi, bensì [173] nella situazione suddetta *ci* annoiamo. Ci lasciamo trascinare in questa singolare *indolenza* nei confronti di questo "*non so cosa*".

Dunque quando diciamo che nel secondo caso non si trova nulla di noioso, ciò significa che ciò che direttamente ci annoia *non è un ente che possa venir indicato in modo determinato* o una connessione determinata di enti. Ma non significa invece che in esso non si trovi nulla che annoia. Dal confronto tra le due forme di noia emerge che nella prima forma abbiamo un *determinato qualcosa di noioso*, e nella seconda forma un *indeterminato qualcosa che annoia*.

Nella prima forma alla determinatezza di ciò che è noioso, corrisponde *quella* determinatezza dell'intera situazione per cui noi siamo rinserrati in essa in un modo che gli è proprio. Ciò a sua volta si accompagna al carattere del tempo che le è relativo; è una frazione di tempo, durante la quale siamo costretti ad aspettare. Tuttavia, per quel che riguarda questi ultimi aspetti, constatiamo che tra le due forme sussiste una equivalenza o almeno una analogia. Infatti anche nell'invito siamo tenuti fermi, e forse costretti ancora di più all'interno della situazione da regole e circostanze di comportamento; analogamente anche la serata ha il suo normale lasso di tempo. E tuttavia questa analogia tra le due situazioni è solamente esteriore. Ammesso che la serata duri due ore, e sia dunque più corta della metà rispetto alla sosta in stazione, non per questo la noia nel secondo caso è minore che nel primo. Al contrario. Vediamo già come tali differenze di tempo non svolgano, in senso relativo, alcun ruolo.

L'aspetto essenziale è invece un altro. Nel secondo caso, accettando l'invito, noi *stessi* ci siamo *dati il tempo*: abbiamo tempo per l'invito e ce lo *diamo* a tal scopo, mentre nel primo caso non vogliamo *perdere* tempo e siamo inquieti perché il tempo procede troppo lentamente. Così

questa forma di noia non ha neppure una natura tale per cui — durante la serata — aspettiamo impazienti il momento della partenza. Non guardiamo [174] l'orologio, neppure di soppiatto; non ci viene neppure in mente, eppure ci annoiamo della serata. Dunque troviamo qui una forma di noia nella quale il tempo non preme, nella quale il tempo non svolge per nulla il ruolo che svolgeva nella prima. Dobbiamo dire, in conclusione, che l'interpretazione della noia che abbiamo in precedenza ottenuto, secondo la quale alla noia appartiene l'*essere-tenuti-in-sospeso* dal corso esitante del tempo, vale solo per la prima forma. Ma, in riferimento a questa prima forma, abbiamo detto che il tempo preme? Abbiamo trovato l'esatto contrario: esso esita, e questo esitare non è ciò che preme, bensì ciò che opprime. Nel secondo caso, invece, il tempo non preme e neppure esita; dunque non ne siamo neppure oppressi. Eppure ci annoiamo. *Ciò* ci annoia, non sappiamo cosa. È evidente che nel secondo caso non abbiamo un essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo.

Come stanno le cose in relazione al secondo dei momenti strutturali del venir-annoiati da... che abbiamo posto in evidenza, cioè l'*essere-lasciati-vuoti* dall'ente che si nega in una maniera determinata? Durante la serata le cose e le persone non ci ignorano, siamo presi da tutto e le ore sono piene. E tuttavia ci muoviamo e ci manteniamo all'interno di uno scacciatempo, che include tutto ciò che concorre a caratterizzare la serata, di modo che quest'ultima ci colma e in qualche modo costituisce anche l'occupazione, e ciò in misura tanto maggiore in quanto non ci attendiamo, non esigiamo dalla stessa né alcun risultato né alcuna utilità. Ma *contro che cosa* viene impiegato questo scacciatempo? Che cosa deve colmare? Quale vuoto? Ciò *che-lascia-vuoti* è ciò *che-annoia.* Abbiamo visto che qui ciò che annoia è quel "*non so cosa*", quel qualcosa di sconosciuto nell'intera situazione contro il quale viene organizzata la stessa serata, che a sua volta viene a costituire la situazione stessa. In parole povere, il vuoto è grande almeno quanto lo è la pienezza. Ma poi viene colmato e non c'è più. Dunque, come l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo, in questa seconda forma di noia manca anche l'essere-lasciati-vuoti [175] dall'ente che ci circonda nella situazione, il quale dovrebbe negarsi, ma in questa situazione non ci pensa affatto.

b) L'indolenza quale modalità che diviene più profonda dell'essere-lasciati-vuoti da ciò che annoia. L'essere-lasciati-vuoti nel formarsi di un vuoto

Ora, qual è il risultato della delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia? Il fatto che, pur servendoci della struttura che abbiamo trovato nella prima forma, non siamo in condizione di comprendere la seconda. Un confronto risulta dunque del tutto inutile. Dal punto di vista positivo, ciò significa che dobbiamo interpretare la seconda forma di noia a partire unicamente da se stessa, senza sguardi trasversali sulla struttura della prima, e questo a sua volta sulla scorta del filo conduttore che abbiamo scelto — il riferimento del relativo scacciatempo alla noia che con esso deve venir scacciata. Infatti questo risultato ha tuttavia il suo risvolto positivo: se inizialmente sembrava che nella seconda forma di noia non vi fosse lo scacciatempo, contrariamente a ogni attesa esso si è manifestato in una dimensione singolare; non una occupazione determinata all'interno della situazione, bensì la situazione stessa nella sua globalità funge da occupazione. Ora, a questa *estensione* dello scacciatempo è connesso un ulteriore carattere dello stesso, che dobbiamo ora porre in evidenza in modo esplicito: il *passare inosservato* dello scacciatempo in quanto tale — passare inosservato non soltanto e in primo luogo per gli altri, ma anche per noi stessi in quanto lo scacciatempo in quanto tale non ci occupa esplicitamente. Ci lasciamo condurre in esso, quasi si trovasse già pronto. Di conseguenza, a questo scacciatempo mancano l'inquietudine e l'agitazione del cercare una occupazione qualunque; è in modo caratteristico, indolente e sicuro.

Tutti questi momenti dello scacciatempo che troviamo nel secondo caso, potrebbero facilmente indurci a *concludere*: se qui lo scacciatempo è così poco appariscente, allora la corrispondente seconda forma di noia è una noia che affiora solo vagamente, [176] che non giunge a svilupparsi, e non è, come supponevamo, una noia addirittura più profonda.

Queste osservazioni saranno forse molto acute, ma non ci fanno ottenere nulla dal punto di vista della chiarificazione del *fenomeno*. A partire dalla natura dello scacciatempo vista dall'esterno, non possiamo "concludere" qualcosa intorno alla probabile natura della noia ad esso

correlata; il nostro compito è piuttosto quello di mettere in evidenza come *in* questo scacciatempo e *per* esso si *manifesti* la noia che gli è relativa. Dobbiamo domandarci: che aspetto ha ciò *contro cui* questo scacciatempo si rivolge, e che aspetto ha ciò che vuole contrastarlo? Ma non ci siamo forse sbarrati noi stessi la strada verso la risposta a tale questione? Abbiamo trovato che ciò che annoia in questo tipo di noia è quel "non so cosa", quell'indeterminato qualcosa di sconosciuto. Bene, si dirà, ora si tratta di rimuovere quanto vi è di indeterminato e di sconosciuto. Così scopriremo contro che cosa si rivolge quello scacciatempo. Lo scopriremo? No: otterremo al massimo di privarci anche del primo risultato dell'interpretazione relativa del secondo caso che abbiamo finora svolto; infatti questo "non so cosa", questo indeterminato non-essere-sconosciuto, è l'aspetto che caratterizza ciò che è noioso. Non possiamo eliminarlo, bensì dobbiamo tenere come punto fermo proprio questo qualcosa di indeterminato e sconosciuto nella sua indeterminatezza e sconosciutezza, e non rimpiazzarlo con una forma di determinatezza e di conoscenza. È necessario vedere come *questo* qualcosa che annoia, ci annoi, vale a dire che cosa sia mai questo *annoiarsi di...*

Ciò che annoia non è né questo né quello, bensì un "non so cosa". Ma potrebbe essere proprio questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ciò che dovrebbe lasciarci vuoti. Così, proprio in riferimento ad esso, avremmo un *essere-lasciati-vuoti* in questa forma di noia. Riflettiamo: siamo forse abbandonati dall'ente in questa situazione? Propriamente no. Perché ciò si verificasse e fosse possibile, [177] noi dovremmo darci da fare e cercare di venir colmati dalle cose nel senso che abbiamo indicato. Ma qui manca per l'appunto quell'inquietudine del cercare-con-lo-sguardo... Non cerchiamo, al contrario siamo presenti presso tutto ciò che si svolge, e ne partecipiamo al fluire. Questo è un comportamento peculiare e forse caratteristico dell'intera situazione: questo *esser-presenti che partecipa al fluire*, un lasciarsi catturare da ciò che sta succedendo. Come stanno le cose riguardo a questa *indolenza*? In che rapporto sta con l'essere-lasciati-vuoti nel primo caso? Possiamo dire che, nei confronti dell'essere-lasciati-vuoti, l'indolenza del prender-parte è un esser-colmati, perché consiste in un lasciarsi catturare? Oppure dobbiamo dire che questa indolenza è un essere-lasciati-vuoti *che diviene più*

profondo? In che senso? Nel senso che, come già la denominazione dovrebbe indicare, in questa indolenza ci abbandoniamo all'essere-presenti nella serata. Ciò implica che la ricerca di un esser-colmati dall'ente non ha luogo fin da principio. L'essere-lasciati-vuoti non si ha ora solamente nella mancanza di pienezza e a causa di essa, nel negarsi di questo o di quell'ente, bensì *sorge dal profondo*, perché il suo proprio presupposto, la ricerca di un esser-colmati dall'ente, viene prioritariamente impedita da tale indolenza. Non può neppure iniziare. Anche in questo caso ciò che annoia ha il carattere del lasciare-vuoti, ma tale da sferrare il suo attacco più in profondità: è un impedire quella ricerca, è l'estendersi dell'indolenza. Di conseguenza, anche se in modo vago e indeterminato, l'esser-colmati nell'esser-presenti si manifesta come illusione (una particolare insoddisfazione!), — come uno scacciatempo che, più che scacciare la noia, la *testimonia* e la fa *esser-ci*.

Qui viene anche in luce che ciò che annoia, può annoiare senza pervenire a noi in modo diretto da determinate cose noiose. Ciò che annoia da dove proviene? — come ciò che impedisce e fa sì che questa peculiare indolenza si diffonda? — In questa indolenza affiora uno *scivolar-via, via da noi stessi* [178] verso ciò che accade. Vedremo più avanti che cosa significhi ciò. Se ciò che annoia è un impedimento al nostro modo di agire, se lo conduce all'indolenza, è già forse in noi? Sappiamo, però, che questo "in noi", l'interiorità, e tutti i concetti di questo tipo sono problematici, e noi al contrario vogliamo cercare di cogliere noi stessi nel fondamento della nostra essenza grazie all'interpretazione dello stato d'animo. L'*indolenza che-impedisce*, in quanto modalità divenuta più profonda dell'essere-lasciati-vuoti, è un momento di *quella* noia che noi definiamo a buon diritto un *annoiarsi di*. Ci annoiamo di... Ciò indica che in questo essere-presenti presso l'ente di una situazione la noia proviene da noi. Tuttavia questo "proviene da noi" è ancora oscuro, e deve esserlo, soprattutto fintantoché non avremo deciso come stanno le cose in relazione al primo momento strutturale, l'essere-tenuti-in-sospeso.

Prima di interrogarci intorno al secondo momento essenziale dell'annoiarsi-di — l'essere-tenuti-in-sospeso — riassumiamo in maniera più marcata il confronto finora compiuto tra la seconda forma di noia e la prima. Stiamo interpretando la seconda forma di noia, l'annoiarsi

di... È importante tenere presente il tratto unitario dell'analisi, per arrivare a vedere, se pure indirettamente e senza darne una trattazione dettagliata, la differenza nei confronti della prima forma di noia. In questa situazione dell'annoiarsi-di, non si trova nulla di noioso tra gli enti che ci circondano. Per questo parliamo di un annoiarsi di... In tale situazione a tutta prima non troviamo neppure uno scacciatempo, ma soltanto una particolare inquietudine nella quale ci affatichiamo per trovarlo. Da ciò se ne può dedurre la mancanza della noia. Questa mancanza della noia sembra inoltre venir pienamente confermata dall'impossibilità, in questa seconda forma, di trovare immediatamente quei determinati momenti strutturali della noia, l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso. Infatti come possiamo parlare di un essere-lasciati-vuoti in questa situazione in cui siamo del tutto presenti nella conversazione? Non siamo neppure trattenuti, perché [179] siamo qui per volontà nostra. E dunque in questa situazione manca anche questo: l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Non aspettiamo con impazienza la fine, non guardiamo l'ora, il tempo non ci passa né troppo lentamente, né troppo in fretta, ci siamo lasciati il tempo per la serata. Eppure questa è noia.

Quanto abbiamo detto finora sulla situazione risponde, certo, completamente al vero. Non troviamo nessuno dei momenti che abbiamo menzionato, cioè *non* li troviamo *così* come li avevamo trovati nella forma di noia che abbiamo interpretato in precedenza. Da ciò consegue soltanto che forse tali momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso sono *mutati*. La forma di noia in questo secondo caso non è casuale, ma per sua essenza meno appariscente, più nascosta. Ma, proprio da ciò non possiamo concludere — cosa che sembrerebbe ovvia —: visto che tale noia è meno appariscente, forse è anche debole, superficiale, fugace. Tutto al contrario. La questione è: cosa ci annoia in questo annoiarsi-di... in cui non troviamo nulla di noioso? Non sappiamo che cosa ci annoia. O più precisamente: lo sappiamo benissimo; ciò che ci annoia è proprio questo "non so cosa", questo indeterminato qualcosa di sconosciuto. La questione è: cosa vuol dire che questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ci annoia?

Nel caso *precedente* è risultato inequivocabilmente che ciò che è noioso, cioè le cose determinate con le quali cerchiamo di darci un'occupa-

zione, ci lascia in qualche modo vuoti. *Qui* invece siamo presi non da questo o da quello, ma da tutto, e dunque siamo colmati. Lo siamo davvero? Cosa significa ciò? Significa che il nostro intero fare e lasciar-fare sarebbe colmato da questa serata. Ma è evidente che le cose non stanno in questo modo. Ragionevolmente non si può pretendere neppure dalla più brillante delle manifestazioni, di essere in grado di colmare la *decisione dell'intero nostro esser-ci* in modo tale da poter regolare la nostra esistenza sulla base di una simile occasione. Non è neppure pensabile che cose del genere ci colmino [180] e ci determino al punto che il nostro essere o non essere dipenda da esse. La serata non corrisponde a quanto noi, pur senza saperlo chiaramente, cerchiamo autenticamente per il nostro proprio sé. Più precisamente in una serata non cerchiamo proprio niente. Ci siamo andati appunto per passare la serata. Non possiamo, né vogliamo propriamente esser colmati, ma neppure essere lasciati vuoti. Così prendiamo parte, partecipiamo *al fluire*, magari sotto forma di un riposante rilassamento. Ma l'elemento decisivo nel nostro comportamento è proprio questo non-cercare-nient'altro nella serata. Con questo non-cercare-nient'altro, è *impedito* qualcosa. In questo con-fluire con ciò che sta succedendo, abbiamo legittimamente, non ingiustamente o a nostro danno, lasciato in un certo senso alle spalle il nostro sé autentico. In questo non cercar altro, che per noi è ovvio, noi stessi in un certo senso ci *scivoliamo via*.

In ciò è insita una peculiare *indolenza*, in un duplice senso: *in primo luogo* nel senso dell'abbandonarsi a quanto sta succedendo; *in secondo luogo* nel senso del lasciarsi alle spalle, vale a dire, lasciare alle spalle il proprio sé autentico. In questa indolenza dell'*abbandonarsi che-si lascia-alle-spalle* a ciò che succede può *formarsi un vuoto*. Il venir-annoiati o annoiarsi è caratterizzato da questo formarsi di un vuoto nel prender parte, apparentemente colmato, a quanto sta succedendo. Anche qui, in questa forma di noia, troviamo dunque un essere-lasciati-vuoti, una forma dello stesso essenzialmente *più profonda* rispetto alla forma precedente. Là l'essere-lasciati-vuoti consisteva semplicemente nel non verificarsi della pienezza. Consisteva nel fatto che determinate cose, nelle quali cercavamo un passatempo e una occupazione, si negavano. Qui invece non rimane semplicemente non-colmato un vuoto, bensì un vuo-

to si forma per la prima volta. Questo vuoto è l'essere-lasciato-alle-spalle del nostro sé autentico. Questo vuoto che si forma è questo "non so cosa" — ciò che, in misura maggiore oppure minore, ci tormenta.

[181] c) Il non-esser-abbandonati dal nostro tempo come essere-tenuti-in-sospeso nel tempo immobile

Trovare a prima vista nella seconda forma l'essere-lasciati-vuoti sembrava un'impresa senza speranza, in quanto emergeva chiaramente, proprio nel momento in cui lo assumevamo dalla prima forma come struttura rigida e lo applicavamo come misura alla seconda forma; abbiamo invece cercato di comprendere a partire dalla situazione in che cosa questo annoiarsi di... fosse propriamente annoiante. Abbiamo trovato una modalità più originaria dell'essere-lasciati-vuoti, e ora dobbiamo aspettarci la medesima cosa nei confronti dell'*essere-tenuti-in-sospeso*. Dobbiamo guardarci dal porre in termini troppo semplici questa questione: questo momento, così come lo abbiamo incontrato nella prima forma, si trova anche nella seconda? Il problema va posto piuttosto in questi termini: cosa *corrisponde*, nella seconda forma di noia, a quel *primo modo* dell'essere-tenuti-in-sospeso che abbiamo incontrato nella prima forma? Il mutamento si manifesta anche qui nel senso di un maggiore approfondimento?

Nella *prima forma* abbiamo parlato dell'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Ciò è divenuto relativamente chiaro, anche se siamo piombati nell'oscurità non appena ci siamo domandati verso dove siamo tenuti in questo essere-tenuti-in-sospeso. Infatti, non basta dire che siamo trattenuti presso l'ente che si presenta nella situazione in questione, e che dobbiamo sopportare di restare in quel luogo nell'attesa. Infatti, proprio questo essere-trattenuti presso l'ente determinato che si nega, riceve la sua incisività solo dal fatto che noi in quella situazione veniamo tenuti-in-sospeso dal tempo esitante che siamo costretti a dissipare invano, aspettando inutilmente.

Invece nella *seconda forma* ci siamo concessi anticipatamente il tempo della serata. *Abbiamo* tempo. Esso non preme, e di conseguenza non può neppure andare troppo lentamente, cioè tenere-in-sospeso come tempo esitante. Ciò trova riscontro nel fatto che in questo annoiarsi non guardiamo l'ora, né pensiamo al momento in cui avrà fine la serata. Ma cosa significa ciò? [182] Come si configura il nostro rapporto col tempo in questa forma di noia?

La risposta deve venir trovata sulla via tracciata in precedenza, a partire dallo *scacciatempo*. Abbiamo già individuato quest'ultimo nella sua nuova forma. Lo scacciatempo non è una occupazione determinata all'interno della situazione, ma è questa situazione stessa, diffusa trasversalmente, non appariscente. Esso si compie in questo indolente essere-presenti presso ciò che succede. Questo, a sua volta, si fonda nell'indolenza quale modalità originaria dell'essere-lasciati-vuoti. Lo scacciatempo si mantiene in ciò che fa parte dello stesso annoiarsi di... Noi ci annoiamo della serata. Infatti questa stessa è lo scacciatempo.

Cosa accade qui con il tempo? Ci siamo anticipatamente *lasciati* tempo a tale scopo: — *abbiamo* tempo. Non dobbiamo fare i conti con esso, possiamo, in qualche modo, *spenderlo* e *perderlo* durante la serata senza guardarci intorno. Abbiamo così tanto tempo che durante la serata questo "*durante*" non ci viene neppure in mente. Non prestiamo attenzione al *durare*, cioè al costante scorrere e fluire del tempo. Di conseguenza siamo così poco *tenuti-in-sospeso* dal tempo che piuttosto al contrario il tempo non ci vincola a sé. Esso *ci abbandona* completamente *a noi stessi*, cioè ci lascia andare e ci lascia essere completamente presenti presso...

Tuttavia, se il tempo è divenuto a tal punto indifferente ed è persino scomparso, possiamo ancora parlare di noia? E addirittura di una noia che presumiamo più profonda? Evidentemente no. Che tuttavia qui il tempo abbia in qualche modo una sua parte, è indicato dal fatto che la situazione è fin da principio determinata in modo tale per cui essa, e noi in essa, appunto *abbiamo tempo*. Cosa significa: noi ci *lasciamo* tempo, il tempo non ci vincola a sé? Noi ci lasciamo tempo, e il tempo in tal modo lasciato *ci* lascia andare nell'*essere-presenti*. Abbiamo tempo per la serata. Ma nel corso della stessa ci annoiamo. Non ci siamo

presi appositamente del tempo allo scopo di annoiarci, ma al contrario. [183] Questo aver-tempo per... implica la possibilità dell'esser-colmati dal tempo che ci prendiamo a questo scopo: e proprio allora arriva questo annoiarci. Dunque nella noia non basta il fatto che ci siamo presi del tempo, ma questo è proprio ciò che dà al tempo la possibilità di *tenerci-in-sospeso*, e *in modo sempre più profondo*.

In quella situazione non vediamo nessuna cosa determinata che ci arrechi noia, eppure ci annoia questo "non so cosa", questo indeterminato qualcosa di sconosciuto. Siamo presenti e colmati, eppure c'è un *vuoto*. Ciò vuol dire che tutto ciò presso cui noi ora con-fluiamo *propriamente non ci colma*. Propriamente non ci colma — perché no?

Pensiamo a questa serata. Anche se ne siamo completamente assorbiti, ci siamo dati solo questo tempo, non tutto. Quale tutto? Quello al quale noi stessi siamo rimessi e che ci è destinato. Ci prendiamo tempo. Ma nel far ciò non abbiamo ritagliato una parte da questa totalità, come una fetta di torta. Piuttosto, ci prendiamo questo tempo. Cosa accade nel farlo? Come *muta tutto il nostro tempo* con questo prender-tempo? Lo facciamo *fermare* — ma non scomparire. Al contrario. Ci lasciamo tempo. Ma il tempo non ci lascia, non ci abbandona — lo fà così poco che ora, quasi fosse fermo, provoca uno stato di calma nell'esser-ci, una calma in cui quest'ultimo, l'esser-ci, si effonde, ma al tempo stesso si cela come tale e proprio in virtù di quel fare-insieme durante il tempo che ci siamo presi. Proprio e soltanto per questa serata in cui ci siamo presi del tempo, proprio e soltanto per questo tempo. Il tempo che ci concediamo, si manifesta e si fa sentire, in forma non dichiarata, nel suo carattere peculiare di tempo stabilito in anticipo. Il tempo non ci vincola, in certo qual modo si ritrae, eppure — concedendosi soltanto entro i termini prefissati al nostro *essere-presenti, non ci abbandona* del tutto. Al contrario, in tal modo manifesta appunto il nostro essere-vincolati ad esso. Ma in che modo ciò accade? Cosa fa il tempo, concedendo questo termine? Non esita. Non si manifesta neppure [184] come se, nel suo scorrere si imponesse e si intrufolasse a forza. Infatti questo suo possibile importunarci ci disturberebbe nel nostro essere-presenti alla serata. Non può dunque imporsi nel suo passare e nel suo urgere. Allora si nasconde? Neppure questo è possibile; perché altrimenti non potrebbe affatto — anche

se in modo non appariscente — mostrarsi nel suo concedersi e manifestarsi in quanto sottoposto a un termine. Non si mostra come tempo che scorre o che preme, eppure si mostra: in che modo dunque? In un modo tale che sembra non esserci. Si mostra e non scorre: *sta fermo*. Ma ciò non significa proprio per niente che sia scomparso: anzi, questo *star-fermo del tempo* è il *tenere-in-sospeso* più *originario*, e cioè l'*opprimere*.

Solitamente conosciamo e determiniamo quasi sempre il tempo che passa, e di ciò siamo certi, mentre di quello che sta fermo siamo incerti, non lo conosciamo. Il tempo che sta fermo si estende nella situazione, in questa forma di indeterminata ascosità, e proprio questo determinato aver-tempo con altri per ciò che succede, fa fermare il tempo e lo fa stare fermo. Esso non perdura troppo a lungo nel suo corso, non esita, ma semplicemente dura e permane. Durante questo durare ci abbandona a questo essere-presenti — ci abbandona, ma non ci lascia. Ma questo *non-lasciare* si manifesta come un *essere-tenuti-in-sospeso più originario* rispetto a quello proprio dell'essere-trattenuti che continua a scorrere grazie a quel mero esitare che ha la sua fine con l'irruzione di un punto determinato del tempo. Ma ora si manifesta qualcosa del potere del tempo, che sta fermo unicamente per *vincolarci in modo più originario.* Ciò accade proprio quando crediamo di avere tempo, mentre quando crediamo di non averne e di perderlo senza motivo, l'essere-tenuti-in-sospeso è semplicemente un essere-tenuti-in-sospeso che-continua-il-suo-scorrere.

Ma tuttavia il nostro proprio sé ci è noto. Possiamo in qualunque momento definirlo, senza alcun dubbio, in un modo o nell'altro. Cosa potrebbe esserci più vicino del nostro proprio sé? In che senso nell'annoiarsi-di il nostro sé è *lasciato-indietro* e *dimenticato*, e, in quanto *fermo, indeterminato* e *sconosciuto*, di modo che ci opprime come qualcosa di singolarmente inafferrabile? Fino a ora è emerso soltanto questo: anche la seconda forma di noia possiede [185] il momento strutturale dell'*essere-lasciati-vuoti*, seppur in forma *mutata* e non in modo così evidente come la prima. Dobbiamo dunque aspettarci che non manchi neppure il secondo momento strutturale, l'*essere-tenuti-in-sospeso*, anche se, certo, *mutato* e difficile da mettere in evidenza.

Qui dobbiamo ricordare ciò che, nell'interpretazione della noia, è difficile mettere in luce, vale a dire l'*essenza* di ciò che annoia, cosa che

per la noia consiste nell'annoiarsi, nel suo modo di essere in quanto annoiante in modo semplice e immediato. Ma la difficoltà consiste proprio nell'afferrare esplicitamente nell'essenza questo qualcosa di immediato. Qui basti questo cenno, per prevenire una confusione tra i due momenti.

È evidente che, nel secondo caso di noia, non si trova un essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Anzi, qui sembra che in tutta la situazione, il tempo non sia affatto neppure essenziale. Non potrebbe neppure essere altrimenti, se ci ricordiamo di come l'intera situazione è determinata fin da principio. Ci siamo *lasciati tempo* per la serata. Ci siamo *presi* il *tempo* per la serata. Cosa significa prendersi tempo? *Quale* tempo ci siamo presi? Una frazione di tempo qualunque che se ne sta libero da qualche parte e non appartiene a nessuno? Oppure il tempo che ci prendiamo *appartiene* a qualcuno? *Appartiene a noi.* Ci prendiamo tempo dal tempo che ci è destinato, dal tempo al quale siamo rimessi, da quel tempo inoltre delle cui dimensioni non siamo per nulla certi. Da questo tempo semplicemente ci prendiamo tempo. In che modo? Ne ritagliamo una parte come tagliamo una fetta di torta durante la serata? Evidentemente no. Comunque sia, è già singolare che ci prendiamo tempo dal nostro tempo, dal tempo che ci appartiene. Ma tuttavia non dobbiamo innanzitutto occuparci di qualcosa di simile. E poi — a quale scopo ci prendiamo questo tempo? Per *lasciarcelo*. Dove lo lasciamo? Dove portiamo questo tempo che ci siamo presi? Lo passiamo, lo consumiamo, *lo perdiamo*. Ci prendiamo tempo, in modo tale da non dovervi [186] far conto. Effettuiamo dunque qualcosa con il nostro tempo. Mutiamo il tempo in un certo modo. Lo passiamo — vale a dire: nel e durante il passarlo lo allontaniamo continuamente, ma in modo tale che in questo allontanarlo e nel suo scorrere, il tempo non viene affatto alla luce. È il tempo *durante* il suo trascorrere, che allontaniamo, vale a dire proprio questo "*durante*" all'interno del quale durano la serata e l'invito, questo "durante" nel suo durare. Il durare, cioè la durata, il durare nel senso del costante scorrere del tempo, cioè l'"ora" e "ora". Ci chiudiamo a questo strepitio inquietante-paralizzante della serie degli "ora" che rotolano via, "ora" che possono essere più o meno estesi.

Ci prendiamo questo tempo per lasciarcelo, vale a dire per *troncarlo come tempo che scorre*.

Ma cosa accade in questo troncare il tempo, in questo chiudersi dinnanzi al flusso del durare? Certo non possiamo uscir fuori dal tempo. Non lo vogliamo neppure, per nulla, bensì vogliamo avere questo tempo per noi. Se lo passiamo e lo tronchiamo, questo può significare soltanto che *noi* ci poniamo nei suoi confronti in una maniera determinata. Come? Facciamo *fermare* il tempo. Lasciamo che il tempo della serata che ci siamo presi — in ciò è infatti insito il prendere — duri durante la serata in modo tale che, nell'essere-presenti presso ciò che si svolge, non prestiamo attenzione al suo corso e ai suoi momenti. Il durare del "durante", per così dire, inghiotte la serie che scorre degli "ora", e diviene *un unico "ora" dilatato*, il quale a sua volta non scorre, bensì sta fermo. L'"ora" è a tal punto dilatato, fatto fermare e mantenuto in questo dilatato star-fermo, che noi siamo completamente presenti presso quanto succede intorno a noi, cioè siamo *interamente-presenti per* ciò-che-giunge-alla-presenza. Totalmente presenti alla situazione, facciamo fermare il nostro tempo.

Cosa significa ciò? Cosa ha a che fare lo *star-fermo del tempo* con l'*annoiarsi* e magari con l'indeterminato qualcosa di sconosciuto che in esso ci annoia? A tutta prima niente — tanto poco è necessario che in ogni situazione per la quale [187] ci siamo lasciati tempo, ci annoiamo. È soltanto possibile, che in una tale situazione ci annoiamo. Se questo annoiarsi accade realmente — come supponiamo — in quale connessione si trova allora lo star-fermo del tempo che abbiamo menzionato con questo annoiarsi? Con questo star-fermo del tempo è forse connesso quel momento specifico della noia che stiamo cercando, l'*essere-tenuti-in-sospeso*, con l'unica differenza che ora non sarebbe più un essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante, bensì *dal tempo che sta fermo*?

Facciamo fermare il tempo, ma — e a questo bisogna prestare bene attenzione — non lo facciamo scomparire. Al contrario, dobbiamo vedere proprio che cosa significhi che il tempo sta-fermo durante la situazione, in quanto sta fermo dentro al nostro esser-ci. Il dimenticare il tempo accade nel nostro essere-presenti presso ciò che al momento si sta facendo intorno a noi, e presso ciò che si svolge. Questo con-fluente lasciarsi an-

dare a quanto sta capitando, è possibile unicamente se noi, fin da principio e costantemente, lasciamo che quanto si svolge si avvicini a noi, venga *verso e incontro a noi* proprio come si offre, in modo che, nei confronti di ciò che succede intorno a noi, siamo interamente presenti o, come noi diciamo, semplicemente *presentifichiamo* — inteso in senso transitivo — lasciamo che ciò che ci circonda venga alla presenza appositamente e soltanto per partecipare in ogni momento al suo corso.

Ma cosa significa che in questa situazione siamo interamente-presenti? Ciò vuol dire: non ci rivolgiamo a ciò che, a come e a dove siamo stati, l'abbiamo dimenticato. Interamente-presenti, non abbiamo tempo neppure per quello che magari ci siamo prefissi per il giorno dopo o per un altro momento, per ciò a cui siamo decisi oppure indecisi, per ciò per cui ci adoperiamo, per ciò che ci aspetta, per ciò dinanzi a cui scantoniamo. Interamente-presenti per quello che accade, siamo recisi dal nostro esser-stati e dal nostro avvenire. Questo *essere-amputati* del *proprio esser-stati* e del *proprio avvenire* non significa una effettiva rimozione ed espulsione dei medesimi, bensì un peculiare dissolvimento [188] dell'avvenire e dell'esser-stati nel mero presente, una *modificazione* di esser-stato e avvenire. Esser-stati e avvenire non vanno perduti, non è che non ci siano affatto, ma si modificano nella maniera particolare del concatenarsi nel mero presente, cioè nel mero prender-parte presentificante. Proprio per questo il tempo durante il quale siamo in tal modo "presenti" giunge a fermarsi — non un tempo qualsiasi, bensì il tempo *che-dura* durante il presente della serata. Il durare dell'"ora" è adesso sbarrato contro il passato. L'"ora" non si può più mostrare come il "prima"; con l'esser-stati che è stato dimenticato, è chiuso il possibile *orizzonte per ogni "prima"*. L'"ora" può soltanto rimanere "ora". Ma l'"ora" non può neppure mostrarsi come il "poi", come ciò che deve ancora venire. Non può venire nulla, perché l'*orizzonte dell'avvenire* è dissolto. *Sbarramento* del passato ed *esser-svincolato* dell'avvenire non eliminano l'"ora", ma gli tolgono la possibilità di passare dal non-ancora al non-più, lo scorrere. Sbarrato e slegato da entrambi i lati, esso si blocca nel suo star-fermo che permane, e, nel suo bloccarsi, *si dilata*. Senza la possibilità del passaggio gli rimane soltanto il mantenersi — esso deve restar *fermo*.

Il presente viene compresso in se stesso dal doppio esser-amputato dell'esser-stati e dell'avvenire, e in qualche modo si dilata quello stesso tempo particolare che c'è nel presente, vale a dire l'"ora". Poiché l'orizzonte verso passato e avvenire gli rimane chiuso, l'"ora" non ha più la possibilità di mostrarsi come il "prima" e come il "poi". L'"ora" non ha altra possibilità che quella di essere l'attuale "ora" dell'"ora". Poiché viene compresso e sospinto a essere nell'"ora", l'"ora" si dilata. Non vengono ammucchiati singoli "punti-ora" l'uno accanto all'altro, bensì, poiché l'"ora" diviene il "di-ora" e si dà come "di-ora", l'"ora" stesso si dilata. Non vi sono parecchi "ora", ma sempre di meno, soltanto [189] uno, un "ora" dilatato che sta fermo in questa peculiare dilatazione. Questo star-fermo dell'"ora" e del durare non è un mero essersi-fermato, come se da adesso non accadesse più nulla, come se questo "ora" dilatato se ne stesse abbandonato qua o là da qualche parte, bensì questo "ora" dilatato sta fermo penetrando nel nostro esser-ci.

È questo tempo che sta fermo durante la serata, quello che ci siamo presi e ci prendiamo attraverso l'intero essere-presente. Il tempo che ci prendiamo è, lo abbiamo detto, il *nostro* tempo. Questo tempo che sta fermo è il nostro sbarrato essere-stati e il nostro svincolato avvenire, cioè tutto il nostro tempo del nostro esser-ci in una sua particolare metamorfosi. In questa forma mutata tutto il nostro tempo è premuto dentro questo *"ora" che sta fermo* del "durante" della serata. Questo tempo che sta fermo — siamo *noi stessi*, ma *il nostro sé* come ciò *che è stato-lasciato* alle spalle quanto alla sua *origine* e al suo *avvenire*. Questo "ora" che sta fermo, nel suo star-fermo, può dirci appunto che l'abbiamo dimenticato, vale a dire, che esso non ci congeda e ci impone invece di essergli vincolati. L'"ora" che sta fermo, il durante della sera in cui dura l'invito, può renderci manifesto proprio questo essere-tenuti-in-sospeso, questo esser-vincolati al nostro tempo in quanto tale. Questo *non-essere-congedati* dal nostro tempo, si impone a noi proveniente dall'"ora" che sta fermo, è l'*essere-tenuti-in-sospeso al tempo che sta fermo*, e dunque il momento strutturale dell'annoiarsi di... che stavamo cercando. Il tempo che sta fermo non soltanto non ci congeda, bensì addirittura ci cita in giudizio, ci deferisce. Quando in tal modo, lasciati-andare nell'essere-

presenti, veniamo deferiti dall'"ora" che sta fermo, che è il nostro proprio sé, ma abbandonato e vuoto, noi ci annoiamo.

[190] § 26. *L'unità strutturale dei due momenti strutturali dell'annoiarsi fondata nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. Lo scaturire della noia dalla temporalità temporalizzantesi dell'esser-ci*

Questo "ora" che sta fermo e così ci deferisce (ci cita in giudizio) è ciò che annoia. Noi però abbiamo affermato che ciò che annoia in questa noia, è il "non so cosa", l'indeterminato qualcosa di sconosciuto. Questo tempo che sta fermo è indeterminato e sconosciuto? Certo. Quotidianamente infatti conosciamo il tempo proprio come ciò che trascorre, che fluisce. Esso costituisce addirittura l'esempio originario del trascorrere e del non-restar-fermo. Ciò che conosciamo è il tempo che fluisce. Questo tempo conosciuto è anche sempre determinato e determinabile, o per mezzo dell'orologio oppure mediante un accadimento qualunque: ora in questo momento, mentre sto parlando, dalla macchina che sta passando per strada. Invece l'*"ora" che sta fermo*, nella situazione che abbiamo descritto, è *sconosciuto*, e al tempo stesso è *indeterminato*, e questo in un senso accentuato. Noi non vogliamo affatto averlo come determinato. Nell'essere-presenti presso... non badiamo affatto al rispettivo "ora" durante la serata. Questo "ora" che sta fermo, indeterminato e sconosciuto, può opprimerci in modo tale che, mentre scivoliamo via, ci cita in giudizio dinanzi a sé, ci *deferisce*, anche se solo perché il suo star-fermo diviene più fermo, più permanente.

Per quel che riguarda il primo momento strutturale, l'essere-lasciati-vuoti, è risultato che quest'ultimo consiste in un formarsi del *vuoto*; questo vuoto che si forma è ciò *che annoia*. Questo vuoto deve dunque coincidere con l'indeterminato qualcosa di sconosciuto che abbiamo ora ora trovato, l'*"ora" che sta fermo*. Lasciandoci il tempo per la serata, può assumere la forma di questo "ora" che sta fermo, e nella indeterminatezza e sconosciutezza che si vengono formando, cioè nel suo vuoto che

similmente si viene a formare, *lasciarci-vuoti*, e al contempo, nel lasciar-vuoti, *mantenerci-in-sospeso*.

[191] Ma con questo abbiamo espresso la comprensione decisiva, che fino a ora abbiamo cercato: la comprensione dell'*unità dei due momenti strutturali* dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso. Queste non sono due cose giustapposte casualmente l'una all'altra, bensì l'essere-lasciati-andare in questo peculiare confluire è un presentificare quanto vi accade. Interamente-presenti, noi facciamo fermare il tempo. Il tempo che si è venuto a fermare, forma un vuoto che si apre proprio sullo sfondo di tutto ciò che accade. Ma questo vuoto che si forma, è al tempo stesso, ciò che ci deferisce, che ci vincola a sé, che ci tiene in sospeso in questo modo, come il nostro proprio sé dimenticato da noi stessi, dal quale scivoliamo via.

L'*unità strutturale dei due momenti strutturali si fonda nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi*. L'essenza unitaria della noia nel senso della struttura unitaria dei due momenti dobbiamo dunque cercarla nel tempo. Solo, non nel tempo in senso generale e universale, come lo conosciamo, bensì nel modo e nella maniera in cui noi ci rapportiamo al tempo conosciuto, in cui esso sta nel nostro esser-ci, in cui questo stesso esser-ci è temporale. *La noia scaturisce dalla temporalità dell'esser-ci*. Anticipando, possiamo dunque dire che la noia sorge da un modo e da una maniera ben determinati di come la nostra propria temporalità *si temporalizza*. Questo coincide con la tesi che abbiamo espresso in precedenza, cioè che la noia è possibile unicamente perché ogni cosa, e in modo più sostanziale ogni esser-ci in quanto tale ha il suo tempo.

[192] § *27. Caratterizzazione conclusiva dell'annoiarsi di qualcosa: la peculiarità dello scacciatempo ad esso correlato come sorgere di ciò-che-annoia dall'esser-ci stesso*

Comunque vogliamo attenerci alla nostra *via*, e gettar luce sulla temporalità dell'esser-ci — e di conseguenza sull'esser-ci stesso nel suo fondamento — solamente *interpretando la noia in modo sempre più approfondito*.

La presente interpretazione è diventata possibile mediante una delineazione e differenziazione comparativa di due forme di noia, il venire-annoiati da... e l'annoiarsi di... Dell'ultima abbiamo affermato che è quella *più profonda*. È emersa anche una forma mutata dei due momenti strutturali, l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso.

Sulla base dell'interpretazione dell'annoiarsi di... che abbiamo ora fornito, comprendiamo più che mai anche il carattere peculiare dello scacciatempo che è correlato a questa forma di noia. Abbiamo affermato che nell'annoiarsi di... lo scacciatempo non ha il carattere tronco e inquieto che aveva nella prima forma, ma coincide piuttosto con l'intero partecipare alla serata ed è di conseguenza singolarmente poco appariscente. Lo scacciatempo combatte in quanto tale contro la noia. Ma questa noia si diffonde a partire da quel qualcosa di noioso che abbiamo caratterizzato. Questo è l'"ora" che sta fermo, e che ci deferisce e al tempo stesso ci lascia andare. Questo "ora" che sta fermo, sta fermo durante la serata, è questo "durante" stesso. Dunque ciò che annoia in quanto tale è diffuso attraverso l'intero "durare" della serata in questa sua strana incoglibilità. Lo scacciatempo deve essergli conforme. In effetti esso scaccia il tempo, l'"ora" che sta fermo. Lo sprona — non l'"ora" esitante, perché vada più in fretta, bensì quello che sta fermo, lo scaccia, questo tempo che sta fermo, il "*durante*" nel quale siamo assorbiti in questa serata. Lo scacciatempo caccia via ciò che annoia. [193] Poiché ciò che annoia è il "durante", l'intera serata viene impiegata come scacciatempo. Ma poiché qui ciò che annoia è diffuso attraverso l'intera situazione determinata, esso, nonostante la sua incoglibilità, opprime in misura assai maggiore. Opprime proprio nel e durante il non appariscente essere-tenuto-lontano nello scacciatempo.

Se riassumiamo così la caratterizzazione della seconda forma di noia, vediamo che nel primo caso la noia proviene in certo qual modo dall'esterno: veniamo annoiati da... Una situazione *determinata* con le *sue* circostanze *ci immette* nella noia. Qui nel secondo caso invece ciò che annoia non viene dall'esterno, *sorge dall'esser-ci stesso*. Ciò vuol dire: proprio perché la noia è diffusa in questa maniera strisciante attraverso l'intera situazione, non può esser vincolata a questa situazione in quanto tale. La seconda forma di noia è meno vincolata alla situazione ri-

spetto alla prima. Anche se ci lasciamo andare a ciò che ci circonda nella seconda situazione, l'ente che ci tiene prigionieri, esso è per la noia e per il suo sorgere soltanto il dato accidentale, l'occasione nella quale viene a emergere. La noia è qui un annoiar*si* — certo, di... In questa seconda forma di noia siamo indirizzati *verso noi stessi*, in qualche modo attirati indietro nella pesatezza propria dell'esser-ci, anche se, o piuttosto proprio perché, dimentichiamo e lasciamo stare come sconosciuto il nostro proprio sé. Nella prima forma invece siamo sì, in qualche modo, oppressi in noi stessi — altrimenti non vi sarebbe la noia — come stato d'animo —, ma nondimeno quella prima forma è un inquieto dimenarsi verso l'esterno.

[194] *28. Il divenire-più-profonda della seconda forma di noia nei confronti della prima*

Con tali considerazioni indichiamo già in che senso dobbiamo dire che la seconda forma di noia è una noia più profonda nei confronti della prima. Ci interroghiamo quindi intorno a questo divenire più profonda della noia, per desumere dalla *direzione* del divenire-più-profonda una indicazione e una traccia verso la *profondità originaria dell'intera essenza della noia*. Per chiarire questa direzione è ora necessario caratterizzare esplicitamente, per mezzo di un riepilogo, il *divenire-più-profonda della seconda forma di noia* nei confronti della prima.

Nel corso della delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia abbiamo più volte fatto riferimento a una differenza che risulta evidente già a prima vista, cioè al *differente rapporto col tempo*. Nella seconda forma ci lasciamo tempo. L'intera situazione è determinata da ciò. Nella prima invece siamo oppressi dal tempo esitante, vale a dire: qui non abbiamo tempo, non vogliamo perdere il tempo senza motivo. Da ciò risulta innanzitutto che questa prima situazione è in definitiva la più seria: non vogliamo perdere tempo, cioè non vogliamo perderne del nostro. Il fatto che ci diamo pena, e ci preoccupiamo del nostro tempo, e quindi di noi stessi, contribuisce a suscitare la situazione noiosa. Al contrario, nella seconda forma in definitiva sperperiamo il

tempo, e dimentichiamo il nostro sé. La prima situazione è dunque più elevata e più seria nei confronti della seconda, poco seria e leggera. Alla situazione più elevata deve perciò corrispondere la noia più profonda. Perché solo dove c'è elevatezza, c'è profondità, e viceversa. Considerare la seconda forma di noia come quella senz'altro più profonda non è dunque ammissibile — tanto più che la differenza che abbiamo ora sottolineato è una differenza che riguarda il rapporto temporale, e il tempo stesso costituisce in qualche modo l'essenza nascosta della noia.

[195] Di contro a tale difficoltà, che si impone da sé, dobbiamo però tenere a mente che la differenza tra le due forme di noia, posta precedentemente in luce in relazione al radicamento essenziale della seconda forma di noia nell'esser-ci in quanto tale, è emersa a partire dalla noia e dalla sua struttura. Il fatto che forse la situazione della prima forma sia, in quanto situazione, più elevata rispetto a quella della seconda forma, non può aver rilevanza contro questa differenza che è insita nella cosa stessa. Certo, in nessuno dei due esempi il tipo di situazione è casuale per il carattere della noia. Di conseguenza non possiamo non porci e non risolvere esplicitamente la questione: come stanno le cose riguardo alle due situazioni e al loro rapporto col tempo? Il non-aver-tempo e non-voler-prendere-tempo della prima forma sono indice di una situazione più seria ed elevata nei confronti dell'aver-tempo e sperperare tempo della seconda? Riguardo alla prima forma la questione è: perché non abbiamo tempo? Come mai non vogliamo perdere tempo? Perché ne abbiamo bisogno e vogliamo adoperarlo. Per che cosa? Per le nostre occupazioni quotidiane, delle quali siamo da lungo tempo divenuti schiavi. Non abbiamo tempo perché non possiamo fare a meno di prender parte a tutto ciò che capita al momento. Questo *non-aver-tempo* è in definitiva una *dispersione del sé ben più grande* di quello sperperare tempo che si lascia tempo. Forse questo aver-tempo implica un maggior equilibrio e quindi una maggiore sicurezza dell'esser-ci, — un esser-presso-se-stessi che per lo meno *presagisce* che quanto è essenziale nell'esser-ci, non può venir raggiunto a forza dall'operosità e dall'affanno: cosa che certo non esclude, bensì forse addirittura comporta, che proprio in tale situazione, in cui ci lasciamo tempo, ci annoiamo di... Questo aver-tempo e non-aver-tempo è essenzialmente ambiguo.

Il non avere tempo, che appare come la forma più austera di serietà, è forse la più grande dispersione nella banalità dell'esser-ci.

[196] Si vede in tal modo come il delineare e differenziare reciprocamente le forme della noia non sia affatto così semplice, e come a questo punto si aprano prospettive intrecciate tra loro in modo singolare, che qui non seguiremo più oltre. Per noi è chiaro soltanto questo: è impossibile dedurre senz'altro dal non-aver-tempo un esser-ci più serio e più profondo e dal lasciarsi-tempo un esser-ci meno serio, più superficiale. Si sottintende con ciò che il divenire-più-profonda della noia può venir colto unicamente a partire dalla corrispondente costituzione della noia stessa.

Tentiamo ora di fissare in modo provvisorio i momenti della *differenza di profondità* in singoli punti. In modo provvisorio, perché non siamo ancora per nulla sicuri che le osservazioni svolte finora ci abbiano già chiarito l'essenza della noia nella sua interezza.

Dalle precedenti analisi sono risultati sette punti per la caratterizzazione comparativa in relazione alla differenza di profondità, nei quali noi forniamo anche un riepilogo dell'interpretazione fino ad ora effettuata. (Nel seguito le due forme di noia, il venir-annoiati da... e l'annoiarsi di..., nella caratterizzazione fornita dai sette punti vengono contrassegnate rispettivamente da I. e II.)

1. Riguardo al momento strutturale dell'*essere-lasciati-vuoti*:
   nella I. semplicemente il non-verificarsi della pienezza per un vuoto che sussiste,
   nella II. il formarsi-soltanto-allora del vuoto.
2. Riguardo al momento strutturale dell'*essere-tenuti-in-sospeso*:
   nella I. l'essere-trattenuti da ciò che esita di un tempo del quale abbiamo in qualche modo bisogno,
   nella II. il non-essere-congedati dal tempo e l'essere-deferiti dinanzi al tempo che sta fermo in quanto sé lasciato-indietro.
3. In riferimento all'*essere-riferita alla situazione* della noia:
   nella I. l'essere-vincolata e l'essere-bloccata alla situazione determinata, delimitata da circostanze esterne,
   [197] nella II. il non-essere-vincolata a quanto si svolge di determinato nella situazione.

Questa terza differenza generale viene chiarita con maggior precisione dai seguenti punti 4. e 5.

4. nella I. l'attività dello scacciatempo — manifestatamente anche in colui che viene annoiato — nella ricerca di una occupazione determinata con una cosa qualsiasi,
   nella II. lo svolgersi dello scacciatempo, non appariscente e nascosto al sé che si annoia, in tutto il comportamento durante la situazione.
5. nella I. l'agitata *inquietudine* dello scacciatempo, un lanciarsi contro la noia in un certo senso un po' confuso, e di conseguenza un *venir-tormentati* nella noia stessa (infatti l'inquietudine dello scacciatempo rende la noia in un certo senso anche più incalzante e inquieta),
   nella II. lo scacciatempo più che altro come uno *sfuggire alla* noia, e la noia stessa più che altro come un *lasciarsi annoiare*.
6. La differenza rispetto all'*ampiezza di oscillazione* della noia:
   nella I. l'essere-rinserrati *tra* determinate cose noiose e di conseguenza un attaccarsi ad esse,
   nella II. il fluttuante esser-diffusa della noia *attraverso* l'intera situazione.

E, per concludere, riepilogando il tutto ancora una volta con uno sguardo retrospettivo ai sei punti sovracitati:

7. nella I. il sopraggiungere e arrivare della noia in un certo qual modo *esterni, a partire* dall'ambiente determinato,
   nella II. il sorgere della noia *nel* e *a partire* dall'esser-ci in occasione della situazione relativa.
   In conformità a ciò, nella I. il dimenarsi nell'accidentalità della noia cercando di uscirne fuori,
   nella II. il venir-tratti-dentro alla peculiare pesantezza della noia.

[198] Con questo riepilogo anche le *denominazioni* che abbiamo dato alle due forme di noia, il venir-annoiati da... e l'annoiarsi di..., sono diventate ora chiare, e ne è anche stata mostrata l'adeguatezza e la legittimità.

Tuttavia sarebbe un *equivoco* prendere quanto abbiamo riassunto in questi sette punti soltanto come risultato, invece di provare tutto ciò a noi stessi in modo vivo e vitale, percorrendo gli stretti sentieri, diversi e intrecciati tra loro, che le precedenti osservazioni hanno con intenzione intrapreso. Infatti, per ripeterlo nuovamente, nel caso che non lo si sia ancora compreso: la questione non consiste nell'aver trovato una definizione della noia, bensì nell'aver appreso a muoversi nelle profondità dell'esser-ci.

LA TERZA FORMA DI NOIA: LA NOIA PROFONDA COME L'"UNO SI ANNOIA"

§ 29. Presupposti per penetrare nell'essenza della noia e del tempo: il porre-in-questione la concezione dell'uomo come coscienza, l'aprirsi da sé della profondità dell'essenza della noia

Dopo l'interruzione tentiamo di ripercorrere in breve il contesto globale delle nostre riflessioni. Vogliamo introdurci in un filosofare determinato, che si muova nell'orizzonte di questioni essenziali, vale a dire oggi per noi necessarie. Abbiamo definito il filosofare come interrogare che afferra concettualmente a partire da un essenziale essere-afferrato dell'esser-ci. Ma tale essere-afferrato è possibile soltanto a partire da e in uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci. Questo stato d'animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esser-ci nel fondo della sua essenza. Un tale stato d'animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo in quanto sussistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-essere-sveglio. Questo stato d'animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un'attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l'uno può essere verso l'altro che l'attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. È nel senso di questa [200] attesa che uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci deve avvicinarsi. Perciò possiamo incontrare questo stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci sempre e soltanto in una domanda, in un atteggiamento interrogativo. Per questo abbiamo domandato se per caso l'uo-

mo oggi sia diventato noioso a se stesso, e se una *noia profonda* sia uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci odierno. Per poterci mantenere in modo perspicuo nell'orizzonte di questa domanda e attendere in essa lo stato d'animo fondamentale, il quale non deve venir prodotto in precedenza, dobbiamo invece cogliere l'orizzonte corrispondente per questo esser aperto, vale a dire: l'essenza della noia ci deve essere in una certa misura chiara.

A tal scopo abbiamo tentato di rendere più vicina a noi l'essenza della noia mediante una interpretazione di due forme della medesima, che a loro volta hanno in sé il rapporto del divenire-più-profonda e dell'essere-più-profonda. Con riguardo a ciò abbiamo da ultimo fissato le differenze di queste due forme di noia, e le abbiamo chiarite in sette punti. In un primo e in un secondo punto abbiamo contraddistinto i momenti strutturali della noia: l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso. In un terzo punto abbiamo determinato l'essere-riferita-alla-situazione relativo alle due forme di noia. In un quarto e quinto punto abbiamo caratterizzato il rapporto e il tipo dello scacciatempo che è di volta in volta relativo alla noia. Nel sesto punto abbiamo cercato di stabilire la differenza dell'ampiezza di oscillazione nelle due forme di noia. Infine abbiamo stabilito l'origine e la vicinanza che la noia ha di volta in volta al fondo dell'esser-ci. Sotto quest'ultimo, decisivo aspetto, che tutti li riassume, è risultato che la *prima* forma del venir-annoiati sopraggiunge a noi dall'esterno, e che la *seconda* indica che la noia sorge a partire dall'esser-ci stesso.

Con la messa in evidenza della differenza di profondità abbiamo già reso riconoscibile la *direzione del divenire-più-profonda*, ma solo questo. La profondità dell'essenza stessa non l'abbiamo ancora espressamente colta.

[201] Dobbiamo restare a questa mera *indicazione preliminare* in direzione della profondità dell'essenza? In altre parole, possiamo ancora, adesso continuare semplicemente a trarre deduzioni e conclusioni indirette su quale aspetto possa mai avere la *profondità nascosta della noia*? È evidente che abbiamo determinate possibilità di farlo. Vediamo infatti che la noia, quanto diviene più profonda, altrettanto più compiutamente affonda le sue radici nel tempo che noi stessi siamo. Di conse-

guenza, a partire da una comprensione più profonda dell'essenza del tempo, dobbiamo essere in grado di costruirci in qualche modo la noia profonda. Questo è un compito chiaro, ed è realizzabile — a condizione che comprendiamo il tempo stesso nella sua profondità essenziale. Ma di ciò non sappiamo proprio nulla. Al contrario vogliamo — come già ripetutamente abbiamo sottolineato — *penetrare nell'essenza del tempo per mezzo dell'interpretazione dell'essenza della noia.* Non lo vogliamo solamente per un qualche nostro capriccio, bensì perché l'essenza del tempo *non può affatto venir chiarita seguendo un'altra via*, vale a dire semplicemente speculando sul tempo ed escogitando un nuovo concetto di tempo. Naturalmente questo non vuol dire che l'interpretazione della noia sia l'*unica* via verso la comprensione della temporalità originaria. Certo è *una* via maestra, vale a dire *una via tale* che non assume il tempo come un reperto all'interno della nostra coscienza o come una forma del soggetto, bensì una via sulla quale, già *prima* di intraprendere e percorrere la medesima, si è già compreso che proprio l'*essenza* della coscienza e l'*essenza* della soggettività devono venir *precedentemente* poste in questione, per rimuovere l'ostacolo principale che sbarra l'accesso al tempo originario. Bisogna dunque considerare bene che la concezione dell'uomo come coscienza, come soggetto, come persona, come essere razionale e il *concetto* di tutto ciò, di coscienza, di soggetto, di io, di persona, devono venir posti in questione; *non* soltanto l'*accesso* alla coscienza nel senso cartesiano del *metodo* di comprensione della coscienza, bensì in generale la *determinazione* dell'uomo come coscienza o come connessione di esperienze vissute e simili — [202] tutto questo deve venir posto in questione, se la via per penetrare nell'essenza della noia, e corrispondentemente insieme con essa, nell'essenza del tempo, dev'essere libera e aperta.

Se scegliamo di percorrere la via attraverso la noia, dev'essere una via nella profondità della noia stessa. Non serve a niente trovare indirettamente, con un calcolo, questa profondità procedendo per mezzo di deduzioni. Ma riusciremo a strappare alla velatezza questa *profondità celata e chiusa* della noia? Se ciò deve poter accadere, lo può soltanto se *questa profondità dell'essenza della noia si apre da sé.* Ciò è, a sua volta, possibile solamente se la noia profonda *annoia in quanto tale*, se que-

sta noia profonda ci pervade in quanto stato d'animo, mettendoci così in condizione di misurarla nella sua profondità.

§ 30. *Il non-essere-più-ammesso dello scacciatempo come comprensione della noia profonda nella sua ultrapotenza. L'essere costretti ad ascoltare ciò che la noia profonda dà a comprendere*

Conosciamo questa noia profonda? Forse la conosciamo. Tuttavia sappiamo, da quanto abbiamo detto fino ad ora, che quanto più la noia è profonda, tanto più è silenziosa, non pubblica, quieta, non appariscente e ampia. In conformità a ciò, il relativo scacciatempo è tanto più irriconoscibile. Forse per questa noia profonda uno scacciatempo non c'è neppure. Forse questa mancanza dello scacciatempo è per essa un tratto caratteristico.

Le forme di noia che abbiamo trattato fino ad ora, le abbiamo già caratterizzate con le denominazioni: venir-annoiati da qualcosa in una situazione determinata, annoiarsi di qualcosa in occasione di una situazione determinata. E la noia profonda? Come possiamo denominarla? Vogliamo tentare di farlo e diciamo che c'è noia per qualcuno, quando tacitamente sappiamo che *uno si annoia.*

Es ist einem langweilig. Cos'è questo pronome neutro "es"? È quel pronome neutro "es" che [203] intendiamo quando diciamo: "es blitzt" (*lampeggia*), "es donnert" (*tuona*), "es regnet" (*piove*). "Es" è la denominazione per l'indeterminato, lo sconosciuto. Ma ciò lo conosciamo, e lo conosciamo come facente parte della più profonda tra le due forme di noia: *ciò che annoia* "Es" — il proprio sé dimenticato, che è ogni se stesso, di volta in volta con questa determinata storia, in questa determinata condizione ed età, con questo nome e professione e destino, il sé, il proprio caro io, del quale diciamo che io mi, tu ti, noi ci annoiamo. Ma ora non parliamo più di questo annoiar*si* di..., bensì diciamo: uno si annoia. "Es"-uno: non io in quanto io, non tu in quanto tu, non noi in quanto noi, bensì *uno*. Nome, condizione, professione, ruolo, età e destino in quanto ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi.

Più precisamente, è proprio questo "uno si annoia" che fa distaccare tutto ciò. Che cosa resta? Un universale io in generale? Proprio per niente. Infatti questo "uno si annoia", questa noia, non compie affatto una *astrazione* e una generalizzazione, nelle quali venga pensato un concetto universale di "io in generale", bensì *annoia*. Ora, l'elemento decisivo è questo, che noi diveniamo un indifferente Nessuno. La questione è: cosa vi accade, cosa accade in questo "uno si annoia"?

Se tuttavia, in conformità al nostro precedente modo di procedere, cerchiamo un esempio, risulta che non ne possiamo trovare alcuno. Non già perché questa noia non si verifichi, bensì perché, quando si verifica, non è affatto riferita a una situazione e a una motivazione determinate e simili, come nella prima e nella seconda forma di noia. Uno si annoia: ciò può sopraggiungere inatteso e proprio quando meno ce lo aspettiamo. Naturalmente possono anche esserci situazioni nelle quali questo stato d'animo sorge, situazioni che di persona in persona, a seconda dell'esperienza, delle motivazioni e del destino personale, sono del tutto differenti.Consideriamo una motivazione [204] possibile, ma non del tutto vincolante, che forse l'uno o l'altro ha già incontrato, senza essere esplicitamente saltato e scattato da sé all'emergere di questa noia: "uno si annoia" quando in una domenica pomeriggio si cammina per le strade di una grande città.

Se seguiamo il nostro *principio metodico*, è evidente che questa noia profonda deve temporalizzarsi nuovamente a partire dallo *scacciatempo* in quanto la via è ciò contro cui quest'ultimo può rivolgersi. Tuttavia, già nella più profonda tra le due forme di noia abbiamo incontrato un rapporto tra noia e scacciatempo nel quale questo, lo scacciatempo, è limitato a uno sfuggire dinanzi a..., e in cui il lottare contro... viene abbandonato. Nella seconda forma la noia è dunque ciò dinanzi a cui sfuggiamo. Ma ora, in questo "uno si annoia", non si arriva neppure più a questo sfuggire dinanzi alla noia. Per questa noia *manca* lo scacciatempo. Ma in che senso manca? Cosa significa questo mancare? Significa che lo scacciatempo semplicemente non compare, che noi in qualche modo lo dimentichiamo, non pensiamo di metterlo in campo contro la noia che emerge? Niente di tutto ciò. Se qui, in riferimento a questa noia, non emerge scacciatempo alcuno, ciò deve essere connesso al carattere

di questa noia. La mancanza dello scacciatempo deve essere con-determinata a partire dalla noia stessa. Lo scacciatempo manca, eppure noi vi pensiamo, eccome, ma vi pensiamo avendo già compreso che nei confronti di questa noia, nei confronti di questo "uno si annoia", ogni scacciatempo è impotente. Questo lo comprendiamo a partire dalla noia. Questo "uno si annoia" implica che questa noia vuole dirci qualcosa, e qualcosa che non è nulla di indifferente o di casuale. Questo stato d'animo, al quale diamo espressione nell'"uno si annoia", ha già *mutato* l'*esser-ci* in modo tale che in questo esser-mutati comprendiamo già che non solo sarebbe vano lottare contro questo stato d'animo con un qualsivoglia scacciatempo, ma anche che [205] chiuderci nei confronti di ciò che questo stato d'animo vuole dirci, sarebbe quasi una sorta di presunzione. Lo scacciatempo corrispondente a questa forma di noia non manca semplicemente, esso *non* viene da noi *assolutamente ammesso* in relazione a questa noia nell'orizzonte della quale già ci troviamo. Questo non-essere-più-ammesso dello scacciatempo è richiesto quindi anche da questa stessa noia determinata; e proprio qui il modo e la maniera in cui lo scacciatempo *risponde* alla noia, rendono manifesto il carattere della noia stessa. Non ammettere più lo scacciatempo significa lasciare che questa noia abbia il predominio. E ciò implica comprendere questa noia nella sua *ultrapotenza.* Ma questo comprendere non le è attaccato dall'esterno, come se noi — prima di eliminare lo scacciatempo — la sottoponessimo a una osservazione psicologica, bensì l'"uno si annoia", questo "uno si sente in tal modo", ha in se stesso *il* carattere del *manifestare il modo in cui stanno le cose riguardo a noi.* Questo stato d'animo porta noi stessi nella possibilità di una *comprensione privilegiata.* Il disporre e l'esser-disposti hanno in sé il carattere di un render-manifesto, il che non esaurisce però l'essenza dello stato d'animo. Solitamente non siamo in grado di prestare ascolto a questa noia, e questo perché la conosciamo sì come noia, ma per lo più, in qualunque sua forma, la identifichiamo con quella comune e superficiale. Più precisamente, in questo stato d'animo uno si sente in un modo tale che sa che in questo esser-disposti e per mezzo di esso ci deve venir "detto" qualcosa.

Mentre nel primo caso di noia lo sforzo è rivolto a soverchiare la noia attraverso lo scacciatempo, gridando più forte per *non doverla ascol-*

tare, e nel secondo caso il tratto distintivo è un non-voler-ascoltare, abbiamo ora l'essere costretti ad ascoltare, un venir-costretti nel senso della costrizione che appartiene a tutto ciò che nell'esser-ci è autentico, il quale esser-ci è dunque in relazione con la *libertà più intima*. L'"uno si annoia" ci ha già [206] trasposti in una sfera sulla quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere.

§ *31. Interpretazione concreta della noia profonda sul filo conduttore dell'essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso*

Così anche qui dove — a uno sguardo approssimativo — lo scacciatempo di fatto manca del tutto, diviene possibile gettare uno sguardo a partire da esso nell'essenza di questa forma di noia. Ma questo deve venir inteso solamente come preparazione per l'interpretazione concreta di questa terza forma di noia sul filo conduttore dei due momenti strutturali e della loro unità: l'*essere-lasciati-vuoti* e l'*essere-tenuti-in-sospeso*. Dall'interpretazione della prima e della seconda forma di noia sappiamo ora che questi momenti strutturali di volta in volta sono mutati, che non sono parametri fissi né una impalcatura rigida che poniamo alla base di ogni forma di noia, bensì solamente disposizioni-guida per scorgere di volta in volta l'essenza propria della noia e determinarla a partire da se stessa — col rischio che ora, in questo terzo caso, la forma dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso muti nuovamente.

a) Essere-lasciati-vuoti come esser-consegnato dell'esser-ci all'ente che si nega nella sua totalità

In questo "uno si annoia", non cerchiamo il venir-colmato di un vuoto determinato, fatto sorgere e reso sussistente da una situazione determinata per mezzo di un ente determinato accessibile in una situazione a sua volta determinata. Non abbiamo fretta di colmare un vuoto determinato che ci deriva da circostanze determinate, come per esempio dal-

l'essere arrivati troppo presto alla stazione. Qui il vuoto non è un restare assente di tale riempimento determinato. [207] Ma neppure è un formarsi di quel vuoto nel senso del dimenticare il proprio sé autentico, quel lasciare-alle-spalle che si accompagna al lasciarsi andare ed è in se stesso un lasciarsi andare a quanto si offre nel momento. In questo "uno si annoia" non si trova un tale lasciarsi andare all'ente determinato di una situazione a sua volta determinata, eppure in questo "uno si annoia" proprio il *vuoto* e l'*essere-lasciati-vuoti* sono chiarissimi e inequivocabili. Ma *quale vuoto*, dato che qui non cerchiamo di proposito alcun riempimento determinato, dato che in questo essere-lasciati-vuoti non lasciamo neppure alle spalle il nostro proprio sé? Quale vuoto, visto che non veniamo annoiati da enti determinati, né ci annoiamo in quanto persone determinate? Un vuoto, proprio qui dove non vogliamo nulla di un ente determinato da una situazione casuale. Ma il fatto che proprio qui non vogliamo nulla, dipende dalla noia. Infatti con questo "uno si annoia" non siamo semplicemente *dispensati dalla personalità quotidiana*, in qualche modo lontani ed estranei ad essa, bensì allo stesso tempo siamo anche *sollevati al di sopra* della situazione di volta in volta determinata e al di sopra del *relativo ente* che in essa ci circonda. L'intera situazione e noi stessi in quanto questo soggetto individuale sono indifferenti; questa noia impedisce persino che tali cose abbiano per noi valore come qualcosa di particolare e anzi fa sì che *tutto valga indifferentemente molto o poco*. Che cosa è questo tutto e in che senso è indifferente? Questa noia ci porta indietro proprio al fatto che noi non cerchiamo in primo luogo questo o quell'altro ente, e per noi, in questa situazione determinata; ci porta indietro al punto in cui tutte le cose ci appaiono fra loro egualmente indifferenti.

Ma ciò non accade secondo un ordine preciso in cui prima passiamo in rassegna le singole cose e noi stessi, e poi valutiamo se ciò abbia per noi ancora un valore. Questo è assolutamente impossibile. È già impossibile in sé da realizzare, anche a prescindere dal fatto che in realtà non risponde al vero. Questa *indifferenza delle cose e di noi stessi verso di esse* non è il [208] risultato di una somma di valutazioni, ma accade come quando, in un sol colpo, tutto e ogni cosa diviene indifferente, tutto e ogni cosa si livella, insieme e contemporaneamente nell'indifferenza.

Quest'ultima non passa saltando da una cosa all'altra come un fuoco per distruggerle, bensì d'un tratto tutto ne è avvolto e circondato. L'ente — come noi diciamo — *nella sua totalità* è diventato indifferente, non esclusi noi stessi in quanto persone. Noi non stiamo più, come soggetti e simili di fronte a questo ente e distinti da esso, bensì ci troviamo nel mezzo dell'ente nella sua totalità, cioè nella totalità di questa indifferenza. L'ente nella sua totalità tuttavia non scompare, anzi, *si mostra in quanto tale* proprio nella sua indifferenza. Il *vuoto* consiste qui nell'*indifferenza* che avvolge l'ente *nella sua totalità*.

Prima di domandarci come dobbiamo concepire più precisamente questo vuoto e come di conseguenza debba venir determinato l'essere-lasciati-vuoti, riepiloghiamo l'interpretazione fino ad ora compiuta della noia profonda. Stiamo considerando una *terza* noia, la quale deve avvicinarci alla profondità della sua essenza, e questo non percorrendo la via (che in linea di principio dev'essere possibile) di una costruzione della noia a partire dal tempo, bensì nel medesimo modo delle forme precedenti. Visto dall'esterno, questo modo di procedere sembra una successione qualunque di trattazioni della noia in generale, messe insieme in modo casuale. Eppure si è già delineato un certo elemento indicatore per una connessione tra queste forme: il loro divenire-più-profonde. Tentiamo ora, procedendo nella medesima direzione, di considerare una terza forma di noia, che noi fissiamo con la denominazione "uno si annoia". "Es", uno — con ciò è detto che qui non c'è qualcosa di determinato che procura noia, ma che neppure noi stessi non ci poniamo in questione in un determinato comportamento come siamo abituati a conoscerci nella quotidianità, ma che ogni singola cosa che ci è nota precipita, viene condotta in questo precipizio mediante la noia stessa. Ciò vuol dire che in questa [209] noia non compiamo una sorta di astrazione, sulla base della quale ci trasfiguriamo da un determinato io individuale in un determinato io universale. La noia nella forma dell'"uno si annoia" ci è già più vicina, se osserviamo che le manca lo scacciatempo. Questo mancare non è un mero restare assente del medesimo o un dimenticarlo, bensì proviene dalla noia stessa, dal momento che non ammettiamo più in generale scacciatempo alcuno. Ciò significa che ci abbandoniamo a questa noia come a qualcosa che ha in noi il predominio e che in certo

qual modo afferriamo in questo predominio, senza poterlo o volerlo chiarire, riferendolo alla noia. Di conseguenza, non ci opponiamo a questa noia in uno scacciatempo che vuole cacciarla via, e neppure propriamente la sfuggiamo, bensì sperimentiamo un peculiare essere costretti in essa, un essere costretti ad ascoltare ciò che essa ha da dirci, un essere costretti nella peculiare verità, rivelatività, che è insita in questo come in generale in ogni stato d'animo. Ma a partire da questa correlazione di scacciatempo e noia non penetriamo ancora, per quanto questa correlazione sia comunque importante, nell'essenza intrinseca della terza forma. Ciò avverrà solamente osservando i momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso. Naturalmente, all'inizio dell'analisi questi momenti non devono venir presi in modo vincolante, col rischio che si modifichino. L'essere-lasciati-vuoti qui non è più il restare assente di un determinato venir-colmati da una occupazione qualunque con qualcosa: non cerchiamo affatto nulla di simile. Non è neppure il dimenticare il proprio sé, nei confronti del quale ci lasciamo andare a una cosa qualunque nella quale veniamo assorbiti. Eppure ogni ente, non solo questo oppure quello, si trova in una singolare indifferenza, ogni ente, non l'uno dopo l'altro, bensì tutti d'un colpo.

Ma allora possiamo parlare ancora di un *essere-lasciati-vuoti*, [210] qui dove noi stessi facciamo parte di questo ente divenuto indifferente? Se anche noi facciamo parte di questo ente divenuto indifferente, allora resta anche indifferente se siamo colmati oppure lasciati-vuoti. L'essere-lasciati-vuoti è possibile sempre e soltanto dove sussiste l'esigenza d'esser riempiti, la necessità di una pienezza, e non è indifferenza del vuoto. Ma se l'ente nella sua totalità si trova nell'indifferenza, allora per l'appunto *tutto*, anche questo essere-lasciati-vuoti, è indifferente, cioè impossibile. Certo, ed è proprio per questo che noi diciamo "uno si annoia"; non io in quanto io, eppure "*uno*", e cioè 'uno" in quanto questo esser-ci determinato. Ma questa determinatezza dell'esser-ci non è connessa con l'egoità così come la conosciamo. L'indifferenza dell'ente nella sua totalità si manifesta per l'esser-ci, ma per esso in quanto tale. Ciò significa che l'esser-ci si trova posto da questa noia dinanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questa forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità del fare e alcuna possibilità del la-

sciar fare. Esso si nega nella sua totalità in relazione a tali possibilità. Si nega così a un esser-ci che, in quanto tale, nel mezzo di questo ente nella sua totalità, si rapporta ad esso — ad esso, all'ente in quanto tale che ora si nega; a un esser-ci che si deve rapportare ad esso, se deve essere come ciò che è. L'esser-ci si trova così consegnato all'ente che si nega nella sua totalità.

In questa *terza forma* di noia l'*essere-lasciati-vuoti* consiste nell'*esser-consegnato dell'esser-ci all'ente che si nega nella sua totalità*. In questo "uno si annoia" noi — in quanto esser-ci — ci troviamo in qualche modo completamente piantati in asso, non soltanto non occupati da questo o da quell'ente, non soltanto dimenticati da noi stessi sotto questo o quell'altro aspetto, bensì nella totalità. L'esser-ci sta ormai sospeso in mezzo all'ente che si nega nella sua totalità. Il vuoto non è un buco tra quanto è colmato, bensì riguarda l'intero ente e tuttavia *non* è il *nulla*.

[211] b) Essere-tenuti-in-sospeso come esser-costretti nella originaria realizzazione della possibilità dell'esser-ci in quanto tale. L'unità strutturale di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso come unità dell'ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità e dell'unico culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci

Eppure questo "uno si annoia", per quanto possa emergere intensamente, non ha il carattere della disperazione. Questo essere-lasciati-vuoti come essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità, non è l'unico elemento che domina l'esser-ci, non costituisce da solo la noia, bensì è in sé *correlato* a un altro momento, come sappiamo dal punto di vista formale: a un *essere-tenuti-in-sospeso*, in uno con il quale soltanto costituisce la noia. Questa noia profonda non conduce mai alla disperazione senza una sua metamorfosi essenziale, nel corso della quale trapassa in un altro stato d'animo.

Si tratta ora di vedere questa correlazione dell'essere-lasciati-vuoti nella noia con l'altro momento strutturale. Ma, nuovamente, non possiamo semplicemente presupporre questa correlazione sulla base di quanto

abbiamo raggiunto in precedenza, bensì è necessario vedere questa correlazione di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso a partire dall'essenza stessa di questa noia, e vederla in modo nuovo. Quindi dobbiamo domandarci, come se non sapessimo nulla del secondo momento strutturale: in che senso l'essere-lasciati-vuoti che è specifico di questa noia, è in sé in generale correlato a un qualcosa d'altro? La noia e il suo essere-lasciati-vuoti consistono qui nell'essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Cosa significa che l'ente nella sua totalità neghi le possibilità del fare e lasciar fare a un esser-ci? Ogni *negare* è in sé un *dire*, cioè un rendere-manifesto. Cosa dice l'ente che si nega nella sua totalità in questo negarsi? Dice un diniego. Di che cosa? Di ciò che all'esser-ci potrebbe e dovrebbe essere in qualche modo destinato. E questo cos'è? Appunto le [212] *possibilità* del suo fare e lasciar fare. Il diniego parla di queste possibilità dell'esser-ci. Il diniego non ne parla, non apre su di esse un dibattito, bensì negando *le indica*, e nel negarle le rende note. Per cui da questo negarsi dell'ente nella sua totalità, le possibiltà dell'esser-ci, del suo fare e lasciar fare, vengono solo accennate in modo indeterminato, solo con-dette in generale. A ciò corrisponde quel qualcosa di indeterminato che ci muove quando sappiamo che ci stiamo annoiando. L'ente nella sua totalità è diventato indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos'altro, accade l'emergere delle possibilità, che l'esser-ci potrebbe avere ma che proprio in questo annoiarsi giacciono inutilizzate, e in quanto inutilizzate ci piantano in asso. In ogni caso vediamo che nel diniego è insito un rimando a qualcosa d'altro. Questo rimando è l'*annuncio delle possibilità che giacciono inutilizzate*. Se il vuoto di questa terza forma di noia consiste in questo negarsi dell'ente nella sua totalità, e di conseguenza l'essere-lasciati-vuoti nell'esser-consegnati ad esso, allora, sulla base del rimando che è insito nel diniego, l'essere-lasciati-vuoti ha nondimeno un riferimento strutturato a qualcosa d'altro. Dopo tutte le analisi precedenti possiamo supporre che forse questo *dire* che è insito nel negare stesso, questo *indicare le possibilità che giacciono inutilizzate*, è l'*essere-tenuti-in-sospeso* che appartiene a questo essere-lasciati-vuoti.

Però, cosa ha a che fare l'*annuncio* delle possibilità dell'esser-ci che giacciono inutilizzate insito nel negarsi con l'essere-tenuti-in-sospeso? Ma,

soprattutto, ci ricordiamo che, nell'interpretare *le due* forme di noia discusse in precedenza, nel momento strutturale dell'essere-tenuti-in-sospeso abbiamo incontrato in entrambi i casi uno specifico *riferimento al tempo*; non solo, ma proprio il momento dell'essere-tenuti-in-sospeso ha di volta in volta aperto lo sguardo sull'essenza temporale della noia. Nella prima forma era l'esser-trattenuti dal corso esitante del tempo, nella seconda [213] l'esser-deferiti dal tempo che sta fermo. Ma in questa terza forma? Se pure l'annuncio delle possibilità negate ha qualcosa a che fare con l'essere-tenuti-in-sospeso specifico di questa terza forma, qui non si trova traccia del tempo. In generale, questa terza forma di noia non ha in sé alcun esplicito riferimento al tempo — né un esitare del tempo, né il trascorrere di un tempo determinato che congediamo. Piuttosto si è quasi tentati di dire che in questo annoiarsi uno è come senza tempo, ci si sente sollevati al di fuori del flusso del tempo.

Così sembra in effetti, e sarebbe sbagliato cancellare in qualche modo in questa noia questo aspetto della lontananza del tempo, ed equivocarla affrettatamente per assecondare una determinata teoria. Certo dobbiamo realmente ricordarci di quanto abbiamo detto fino ad ora, e allora soltanto dovrà dispiegare il suo effetto il significato delle discussioni precedenti.

Ci ricordiamo che, ogni volta che abbiamo tentato di penetrare nella struttura temporale della noia, abbiamo dovuto sperimentare il fatto che, con la concezione volgare del tempo, inteso come uno scorrere di punti-ora, non si è ottenuto nulla. Ma allo stesso tempo è risultato che quanto più ci avviciniamo all'essenza della noia, tanto più evidente diviene il suo radicamento nel tempo — il che ha necessariamente rafforzato la nostra convinzione che la noia possa venir concepita solamente a partire dalla temporalità originaria. Ora che tentiamo di avanzare nella profondità essenziale della noia, non si mostra alcuna traccia del tempo, quasi fossimo abbagliati dalla vicinanza dell'essenza della noia. In effetti è così, e non soltanto qui, in questo determinato stato d'animo della noia. In tutte le interpretazioni di quanto è essenziale in ogni regione e campo dell'esser-ci, arriva il momento in cui tutte le conoscenze, e soprattutto tutto il sapere letterario, non servono più. Per quanto diligentemente possiamo assommare quanto abbiamo detto in precedenza,

ciò non serve a niente, se non troviamo la forza della semplicità dello sguardo essenziale — proprio là dove sembra che non ci sia più nulla da vedere e da comprendere. [214] Così anche ora. Da un lato lo sguardo gettato nel carattere della noia profonda, eppure non si trova nessuna traccia del tempo e della struttura temporale della noia stessa, dall'altro lato la conoscenza dell'essenza temporale della noia in quanto tale, e quindi l'attesa, proprio in questa noia profonda, di un robusto saltare agli occhi del suo carattere temporale.

Allo stato delle cose ci resta da osservare solo questo: condurre avanti l'interpretazione che abbiamo iniziato, senza curarci dell'essenza temporale, per il momento ancora nascosta, anche di questa terza forma di noia, invece di abbandonarla e di immettervi dentro a forza la struttura temporale in omaggio a una corrispondenza esteriore con le forme di noia discusse in precedenza.

Abbiamo definito l'essere-lasciati-vuoti in questa terza forma di noia come esser-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Questo diniego è in sé — non casualmente, bensì in conformità alla sua essenza di diniego — un annunciare le possibilità dell'esser-ci che giacciono inutilizzate, il quale esser-ci in un tale esser-consegnato si sente situato al centro dell'ente. In tale annunciare le possibilità negate è insito il richiamo a qualcosa d'altro, alle possibilità in quanto tali, alle possibilità che giacciono inutilizzate *in quanto* possibilità dell'esserci. Al diniego è dunque associato questo annunciante richiamare a... Dobbiamo ora caratterizzare ciò in modo più preciso. Solo così, infatti, porteremo in luce l'essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma, e precisamente nel suo rapporto con l'essere-lasciati-vuoti. Ora, se questo annunciante richiamare le possibilità dell'esserci si accompagna al diniego, il carattere specifico dell'annunciare, e dunque dell'essere-tenuti-in-sospeso che cerchiamo, sarà con-determinato dal carattere specifico del negarsi dell'ente nella sua totalità. In cosa consiste il carattere peculiare di questo negarsi?

Uno si annoia. Non è da *questo* o da *quell'altro* ente che veniamo annoiati. Non siamo noi che, di volta in volta, in occasione di questa situazione determinata [215] *ci* annoiamo, bensì c'è *uno che si* annoia. Non ci si nega questo o quell'ente nelle immediate vicinanze di questa

situazione determinata, bensì ogni ente che in quella situazione ci circonda, si ritira nell'indifferenza; ma non soltanto ogni ente della situazione in questione in cui casualmente ci troviamo, nella quale uno si annoia, bensì questo annoiarsi spezza la situazione e ci immette pienamente *nell'ampio spazio* di ciò che di volta in volta è manifesto, lo è stato e potrebbe essere tale nella sua totalità per l'esser-ci in questione in quanto tale. Questo ente *nella sua totalità* si nega, e ciò a sua volta non soltanto in un aspetto determinato, a proposito di qualcosa di determinato che noi magari avevamo intenzione di intraprendere con l'ente, ma ciò che si nega è questo ente nella sua totalità nell'*ampiezza suddetta*, sotto ogni *aspetto* e a ogni *proposito* e a ogni *riguardo*. In tal modo l'ente diviene nella sua totalità indifferente.

Ma a chi lo diviene? Non a me in quanto me, non a me con questi determinati propositi ecc... Dunque all'io privo di nome e di determinazioni? No, ma al sé, il cui nome, la cui condizione eccetera sono divenuti privi di importanza, sono stati anch'essi inclusi nell'indifferenza. Eppure il sé, che diviene privo di importanza in riferimento a tutto ciò, non perde per questo la sua determinatezza, ma al contrario, questo peculiare impoverimento, che ha inizio con questo "annoiarsi" in riferimento alla nostra persona, *porta* per la prima volta il *sé* in tutta la sua nudità di fronte *a se stesso* come quel sé che ci è, e che ha assunto il proprio esser-ci. A qual scopo? *Per esserlo*. Non a me in quanto me, bensì all'esser-ci che è in me, si nega l'ente nella sua totalità, quando so di annoiarmi.

È l'esser-ci in quanto tale che viene colpito dall'ente che si nega nella sua totalità, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere in quanto tale, ciò che riguarda la possibilità dell'esserci in quanto tale. Ma ciò che riguarda una possibilità in quanto tale, è *ciò che la rende possibile*, ciò che conferisce ad essa in quanto possibile la possibil*ità*. Questo qualcosa di estremo e di primo, ciò che rende possibili [216] tutte le possibilità dell'esser-ci in quanto possibilità, questo qualcosa che sorregge il poter essere dell'esser-ci, le sue possibilità, è colpito dall'ente che si nega nella sua totalità. Ma ciò significa che l'ente che si nega nella sua totalità, non annuncia una qualsivoglia possibilità di me stesso, non racconta qualcosa su di esse, bensì questo annuncio nel diniego è una *chiamata*, è quan-

to autenticamente rende possibile l'esser-ci in me. Questa chiamata delle possibilità in quanto tali, che si accompagna al negarsi, non è un indeterminato richiamare a possibilità qualsivoglia e mutevoli dell'esser-ci, bensì è un puro e semplice, inequivocabile richiamare *ciò che* rende-possibile, il quale sorregge e guida tutte le possibilità essenziali dell'esser-ci e per il quale tuttavia non abbiamo apparentemente alcun contenuto, cosicché non possiamo dire che cosa esso sia nello stesso modo in cui indichiamo cose sussistenti e le definiamo come questo e quello. Questa singolare mancanza di contenuto di ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci non ci deve disturbare; ossia, non dobbiamo eliminare il carattere inquietante di questa mancanza di contenuto, il quale fa parte di questo "annoiarsi", se in generale siamo in grado di lasciar risonare fino in fondo in noi questo stato d'animo "dell'annoiarsi" in tutta la sua ampiezza di oscillazione. Questo richiamo che si annuncia a ciò che autenticamente rende possibile l'esser-ci nella sua possibilità, è un *necessario essere proiettati nell'unico culmine di questo originario rendere possibile*. Uno si annoia. Alla piena ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità, ente nel mezzo del quale noi ci troviamo situati, corrisponde l'unico acuirsi dell'essere-tenuti-in-sospeso in direzione di ciò che rende originariamente possibile l'esser-ci nel mezzo dell'ente in tal modo manifesto nella sua totalità. Uno si annoia. A questo venir-piantati in asso dall'ente che si nega nella sua totalità appartiene al contempo il venir-costretti in questo culmine estremo della possibilizzazione autentica dell'esser-ci in quanto tale. Con ciò abbiamo determinato l'*essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma: esser-costretti nella possibilizzazione originaria dell'esser-ci in quanto tale*.

[217] Entrambi i momenti, questa completa *ampiezza* dell'ente che si nega nella sua totalità, e l'unico *culmine* di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, entrambi insieme, in una loro propria unità, si rivelano come ciò che è in movimento nell'esser-ci quando deve dire che si annoia. Dilatandosi fino ai confini che circondano l'ente nella sua totalità nel modo d'essere dell'acuirsi dell'esser-ci in direzione dell'*unicum* originario da cui scaturisce il render possibile se stesso — questa è la noia, la noia, che intendiamo quando diciamo che uno si annoia. Questo *lasciar-vuoti che trascina nell'ampiezza*, in uno con l'*acuente tenere-*

in-sospeso, è la modalità originaria del disporre dello stato d'animo che chiamiamo noia.

§ 32. *Il carattere temporale della noia profonda*

A questo punto entrambi i momenti strutturali della terza forma di noia sono stati elaborati ed evidenziati nella loro unità strutturale. È stato possibile effettuare ciò senza riferirsi al tempo. Qui non svolgono alcun ruolo né il tempo esitante né il tempo che sta fermo che ci concediamo annoiandoci. È più che evidente che in questo "annoiarsi" soprattutto l'orologio non entra in gioco. Qui il guardare-l'ora perde ogni senso. Ma anche il prendersi-tempo o non-avere-tempo sono privi di significato. Eppure tanto in questa noia ci manteniamo lontani da ogni uso dell'orologio, altrettanto risulta indifferente se nel momento in cui ci annoiamo abbiamo o meno del tempo, altrettanto poco ci occupiamo del tempo — e tuttavia gli siamo vicini, tanto profondamente in questo "annoiarsi" ci muoviamo nell'essenza del tempo. Per ragioni che vengono immediatamente in luce, dobbiamo ora limitarci a fare semplicemente un cenno a quanto in questa terza forma di noia è proprio del tempo. Naturalmente qui è necessario dirigere lo sforzo della concentrazione sull'intero fenomeno, per arrivare [218] a vedere il carattere temporale di questa profonda forma di noia.

a) L'esser-incantati-e-incatenati dall'unitario e triplice orizzonte del tempo come carattere temporale dell'essere-lasciati-vuoti

L'ente si nega nella sua totalità. Si ritira in una sorta di indifferenza. Tutto vale ugualmente tanto e ugualmente poco. L'ente si sottrae a noi, pur restando l'ente che è. Ogni ente ci si sottrae sotto ogni aspetto, senza eccezioni e il modo stesso in cui noi lo guardiamo, anch'esso si sottrae sotto ogni aspetto: ogni ente che rivediamo come ciò che è stato, che è divenuto e passato, e il modo stesso di rivederlo; ogni ente a cui noi miriamo come futuro, e il modo stesso di vederlo. Tutto — l'en-

te si sottrae contemporaneamente sotto ogni aspetto, riguardo e proposito. Le tre visuali dell'aspetto, del riguardo e del proposito non sono visuali proprie del mero percepire o dell'apprendere teoretico o magari contemplativo, bensì sono le visuali per ogni fare e lasciar-fare dell'esserci. Questa onni-totalità della visuale in cui l'esserci costantemente si muove — per quanto l'una visuale possa essere chiusa e circondata dalla nebbia e l'altra privilegiata in modo unilaterale —, l'insieme-contemporaneo di queste tre visuali si divide e si ripartisce nel *presente*, nell'*esser-stato* e nel *futuro*. Queste tre visuali non sono una successione, bensì sono originariamente unite in modo semplice nell'orizzonte del tempo in quanto tale. Originariamente è l'*uno* e *unitario orizzonte-totale del tempo*. Ogni ente si nega contemporaneamente nel suo che cosa e nel suo come; noi abbiamo detto: *nella sua totalità*. Ciò adesso significa: *in un orizzonte del tempo originariamente unificante*. È evidente che questo "nella sua totalità" è possibile solamente nella misura in cui l'ente è circondato dall'uno e insieme triplice orizzonte del tempo. Se l'ente *nella sua totalità* deve potersi negare, dev'essere all'opera questo orizzonte del tempo, in modo tale da essere pienamente dischiuso nella sua interezza.

[219] Solo, da ciò risulta chiaro che unicamente il tempo ha in definitiva un suo ruolo nel rendere-possibile la manifestatività dell'ente nella sua totalità, e non nel negarsi dell'ente nella sua totalità. In tal modo, in fondo, il tempo ha un suo ruolo ovunque si manifesti l'ente nella sua totalità, il che però non deve necessariamente accadere sempre nella modalità del negarsi. Con il richiamo all'orizzonte temporale non otteniamo nulla. In altri termini: seguendo tale cammino non viene affatto in luce un essenziale riferimento al tempo della terza forma di noia, bensì tutt'al più una ben nota ovvietà, secondo la quale, se vogliamo riassumere insieme ogni ente, abbiamo bisogno dell'orizzonte del tempo in tutte le tre direzioni.

Ma, in filosofia non si è mai sentito un caso in cui una piatta ovvietà non nascondesse dietro di sé proprio l'abissale difficoltà del problema. Nel nostro caso non si tratta soltanto di un problema, bensì di un'intera dimensione di problemi.

Ammettiamo pure — in modo approssimativo e impreciso, come

lo comprendiamo ora — che l'intero orizzonte temporale sia la condizione di possibilità della manifestatività dell'ente nella sua totalità, a prescindere da come questo stesso ente nella sua totalità si comporti e si mostri, se si doni a noi negandosi oppure in altro modo. Cosa significa qui che il tempo è un orizzonte? Ci si può con relativa facilità richiamare a questo concetto, eppure è difficile dire che cosa significhi qui ''orizzonte'', e come ciò — in quanto funge da orizzonte — sia possibile a partire dall'essenza del tempo.

Ma quand'anche tali questioni siano state correttamente poste ed elaborate — il che non risponde affatto al vero —, non saremmo tuttavia ancora giunti a capo del nostro problema, bensì soltanto all'inizio. Infatti, in tal modo non è ancora stato determinato se l'orizzonte temporale abbia un ruolo solamente nella manifestatività dell'ente in generale o anche nel fatto che l'ente in generale possa negarsi. Se le cose stanno in [220] quest'ultimo modo, vuol dire che l'orizzonte temporale entra in gioco di volta in volta in ogni divenir-manifesto dell'ente nella sua totalità, non solo in generale, bensì proprio in riferimento a questo suo modo determinato. Ma allora ciò implica che l'orizzonte temporale può entrare in gioco in molteplici modi che ci sono ancora del tutto sconosciuti; e che noi non sospettiamo neppure quali siano gli abissi dell'essenza del tempo. Come stanno le cose in relazione a questo *orizzonte del tempo* che in qualche modo circonda l'ente nella sua totalità? Passato, presente, futuro, sono forse come una serie ordinata di sfondi scenici che stanno intorno all'ente e formano così il suo spazio d'azione? Questo orizzonte è forse come la parete di un contenitore, la cui superfice non ha alcun rapporto con il contenuto, al quale non può né vuole fare altro che avvolgerlo e racchiuderlo? Come stanno le cose riguardo a questo orizzonte del tempo? *In qual modo il tempo viene ad avere un orizzonte*? Ci urta contro, come contro un rivestimento rovesciatogli sopra, oppure l'orizzonte fa parte del tempo stesso? Ma perché poi vi è questo qualcosa che delimita (ὁρίζειν) il tempo stesso? Come e perché il tempo si dà e si forma un tale limite? E se l'orizzonte non è fisso, a che cosa si ancora nel suo mutare? Queste sono questioni centrali, ma — come facilmente vediamo — questioni che riguardano l'essenza del tempo in generale, di cui ora non possiamo né vogliamo discutere a vanvera. Non-

dimeno dobbiamo ora chiarire in che senso il negarsi dell'ente nella sua totalità, e tutto ciò che nell'essenza della terza noia è proprio di ciò, *in che senso* l'*essere-lasciati-vuoti* e l'*essere-tenuti-in-sospeso* di queste forma di noia siano connessi con il *tempo*. A questo compito non possiamo sottrarci; dobbiamo mostrare che e come questo specifico essere-lasciati-vuoti in quanto tale, e quindi anche l'essere-tenuti-in-sospeso che gli è relativo, siano possibili a partire dall'essenza del tempo e da essa soltanto.

Uno si annoia. Ciò implica l'essere-lasciati-vuoti ed esser-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. [221] Secondo tale disposizione, l'esser-ci non è in grado di strappare in alcun modo qualcosa all'ente nella sua totalità. L'ente nella sua totalità si sottrae, ma non come se l'esser-ci fosse lasciato solo. L'ente nella sua totalità si sottrae, ciò vuol dire: l'esser-ci esiste nel mezzo dell'ente nella sua totalità, lo ha intorno, sopra e dentro di sé, ma non si può piegare a questo sottrarsi. Non può: lo stato d'animo dispone in modo tale che l'esser-ci in tal modo disposto non se la sente più di aspettarsi una qualunque cosa, sotto un qualunque aspetto, dall'ente nella sua totalità, perché nell'ente non c'è più nulla che attiri a sé. Esso si sottrae nella sua totalità. Ma questo *sottrarsi* dell'ente che in ciò stesso si rende manifesto, è possibile soltanto se l'esser-ci in quanto tale non riesce più a stargli dietro, se in quanto esser-ci è incantato-e-incatenato, e lo è nella sua totalità. Dunque ciò che mantiene manifesto l'ente nella sua totalità e lo rende in generale accessibile in quanto tale, l'orizzonte temporale, proprio questo, deve al tempo stesso vincolare a sé l'esser-ci, incantarlo-e-incatenarlo. Uno si annoia. Questo stato d'animo, nel quale l'esser-ci è ovunque, eppure non può stare in alcun luogo, ha il carattere peculiare dell'essere-incantato-e-incatenato. *Ciò che incanta-e-incatena* non è altro che l'*orizzonte temporale*. Il tempo incanta-e-incatena l'esser-ci, ma non come tempo che si è fermato nel suo differire dallo scorrere, bensì il *tempo al di là di tale scorrere e del suo fermarsi*, il tempo che è sempre l'*esser-ci stesso nella sua totalità.* Questo tempo, nella sua interezza, incanta-e-incatena come un orizzonte. Incantato-e-incatenato dal tempo, l'esser-ci non può trovare le vie verso l'ente, il quale proprio in questo orizzonte del tempo che incanta-e-incatena, si *mostra* nella sua totalità *come l'ente che si nega*.

Uno si annoia. Incantato-e-incatenato, eppure abituato a conoscere e a prendersi cura appunto soltanto di enti, e cioè sempre di questo e di quello, laddove l'ente si nega nella sua totalità, l'esser-ci non trova nulla che gli possa "spiegare" questo incanto-e-incatenamento. Da ciò ha origine l'enigmaticità e l'ascosità del potere che ci avvolge in questo "annoiarsi". Infatti in questo stato d'animo non siamo soliti filosofare sulla noia, bensì — ci annoiamo. Noi lasciamo piuttosto a questo oscuro incanto-e-incatenamento il suo potere.

Viene dunque alla luce che l'*essere-lasciati-vuoti* è possibile solamente [222] come *essere-incantati-e-incatenati dall'orizzonte temporale in quanto tale*, e che in ciò l'ente proprio in virtù dell'essere incantati-e-incatenati può rifiutarsi e negarsi. Per l'esser-ci così incantato-e-incatenato sorge il vuoto del negarsi nella sua totalità da parte dell'ente. Questo essere-incantato-e-incatenato dell'esser-ci deve appunto — questo è il senso peculiare di tale stato d'animo — lasciare a tale stato d'animo l'intero campo d'azione. Ciò che in questo stato d'animo incanta-e-incatena non è il punto temporale determinato in cui sorge la noia in questione: questo determinato "ora" infatti scompare d'un colpo e il segno di ciò è che noi non ci preoccupiamo affatto dell'orologio e simili. Ma ciò che incanta-e-incatena non è neppure un "ora" dilatato, come per esempio lo spazio di tempo durante il quale questa noia perdura. Essa non ha affatto bisogno di un tale spazio di tempo, può coglierci fulminea come un istante, eppure proprio in questo istante c'è l'intera ampiezza dell'intero tempo dell'esser-ci, e non è per nulla esplicitamente articolata e delimitata in direzione del passato e del futuro. Né solo presente, né solo passato, né solo futuro, ma neppure la loro somma, bensì contemporaneamente la loro *inarticolata unità* nella semplicità di questa unità del loro orizzonte.

b) L'essere-costretti nell'attimo dal tempo che incanta-e-incatena come il carattere temporale dell'essere-tenuti-in-sospeso. L'unità temporale di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso

Uno si annoia. Ciò che noi tentiamo — e non casualmente — di chiarire esplicitamente con grande sforzo e meticolosità, è presente in una schietta semplicità nello stato d'animo. Certo però in modo tale per cui, se questa noia dovesse emergere e noi ci lasciassimo pervadere da lei, potremmo, se la comprendiamo veramente, darle un'oscillazione più viva. Ma con quanto abbiamo detto, non la comprendiamo ancora, non ancora completamente, perché ci siamo [223] avvicinati soltanto a quanto è proprio del tempo nel primo momento, l'essere-lasciati-vuoti. Sappiamo però che in questo negarsi dell'ente nella sua totalità, è insito un costringere al culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale.

Il tempo è ciò che in questa noia colpisce l'esser-ci, gettandolo nel suo incatenamento. Con questo incantare-e-incatenare il tempo dà all'ente nella sua totalità la possibilità di negarsi all'esser-ci che si trova così incantato-e-incatenato, cioè, per così dire, gli offre la possibilità di rinfacciargli le possibilità del suo fare e lasciar fare nel mezzo dell'ente e, in riferimento ad esso come possibilità che giacciono inutilizzate. Questo potere incantatore-e-incatenante del tempo è dunque quanto autenticamente nega, vale a dire quanto al tempo stesso, secondo ciò che abbiamo detto in precedenza, con-dice e chiama ciò che è autenticamente negato, cioè ciò che è inaccessibile, se l'esser-ci, secondo le sue possibiltà, deve essere ciò che può essere e come lo può essere. Ciò che incanta-e-incatena e nega dev'essere al tempo stesso quanto, annunciando, affranca e in definitiva rende possibili le possibilità dell'esser-ci. Ciò che incanta-e-incatena dispone al tempo stesso ciò che autenticamente rende-possibile, anzi, questo *tempo che incanta-e-incatena* è esso stesso il *culmine* che rende essenzialmente possibile l'esser-ci. Il tempo che in tal modo incanta-e-incatena l'esser-ci, tempo che si rende manifesto nella noia come ciò che incanta-e-incatena, si annuncia al tempo stesso come ciò che autenticamente rende-possibile. Ma ciò che il tempo annuncia quan-

to incanta-e-incatena, lo annuncia nel rifiuto e nella negazione di sé, e al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato, cioè come *possibile* e solo come *ciò che si manifesta come affrancabile* e che rende autenticamente possibile quanto vi è di libero; tutto ciò non è niente di meno che la *libertà dell'esser-ci* in quanto tale. Infatti la libertà dell'esser-ci consiste solo nel *liberarsi* da parte dell'esser-ci. Ma il liberarsi da parte dell'esser-ci accade sempre e soltanto quando l'esser-ci *si decide nei confronti di se stesso*, cioè si apre per sé in quanto esser-ci. Tuttavia nella misura in cui l'esser-ci si trova situato nel mezzo dell'ente, di volta in volta come questo esser-ci, con questo suo tempo nell'unità delle sua triplice visuale, può decidersi soltanto se riunisce tutto ciò in un culmine, se si decide all'agire [224] qui e ora in questo aspetto essenziale e nelle possibilità essenziali che ha scelto. Ma questo *decidersi* dell'esser-ci verso se stesso, cioè di essere nel mezzo dell'ente, quell'ente determinato che è destinato a essere, questo decidersi è l'*attimo*. Perché? L'esser-ci non è un ente sussistente accanto ad altre cose, bensì è posto nel mezzo dell'ente dalla manifestatività dell'intero orizzonte temporale. In quanto esser-ci, si mantiene già da sempre in questa triplice visuale. In quanto riposa-nel-tempo, è ciò che può essere, soltanto se *ci* è, cioè se si apre nella sua manifestatività, si decide di volta in volta per il suo tempo, cioè di volta in volta qui e ora, in riferimento a questo ente manifesto in questo modo particolare. Solo nel decidersi verso se stesso nell'attimo, l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo. L'attimo non è altro che lo *sguardo* della *decisione*, nella quale l'intera situazione di un agire si apre e si mantiene aperta. Dunque ciò che il tempo che incanta-e-incatena tiene con sé, e contemporaneamente nel tenere-con-sé annuncia come affrancabile e dà a conoscere come possibile, è qualcosa che fa parte del tempo, e ciò-che-rende-possibile, che a sua volta può essere tempo ed esso soltanto, l'attimo. L'*essere-costretto dell'esser-ci nel culmine di ciò che rende autenticamente possibile* è l'essere-costretto *dal tempo che incanta-e-incatena in questo stesso tempo* nella sua essenza autentica, cioè *nell'attimo* come possibilità fondamentale dell'esistenza autentica dell'esser-ci.

Uno si annoia. In tale stato d'animo il tempo che incanta-e-incatena

nella sua totalità, annuncia se stesso come ciò che deve venir spezzato e può venir spezzato unicamente nell'*attimo*, in cui il tempo stesso è all'opera come ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci nel suo agire. Così vediamo, anche se solo per sommi capi, che, in virtù di questo incantare-e-incatenare dell'orizzonte temporale in quanto tale e dell'attimo che in questo negarsi è con-annunciato, proprio questa *unità* di *essere-lasciati-vuoti* ed *essere-tenuti-in-sospeso* nella terza forma di noia è *determinata* per intero dall'*essenza del tempo*.

[225] Ciò che qui denominiamo "attimo" è ciò che per la prima volta in filosofia Kierkegaard ha realmente compreso — una comprensione grazie alla quale, dall'antichità, inizia la possibilità di un'epoca della filosofia completamente nuova. La possibilità, dico: oggi, che per qualche ragione Kierkegaard è divenuto una moda, siamo arrivati al punto che la letteratura su Kierkegaard e tutto ciò che le sta intorno, fa tutto il possibile per non comprendere questo elemento decisivo della filosofia kierkegaardiana.

Abbiamo tentato di porre in evidenza il *carattere temporale della terza forma di noia*. Da tutto ciò che abbiamo detto finora, dobbiamo desumere che con tali analisi urtiamo contro un limite, e che dunque l'analisi stessa incontra necessariamente una difficoltà che, nei confronti di tutte le difficoltà precedenti, ha un carattere peculiare. La ragione di tale difficoltà è duplice. In primo luogo tale ragione è insita nell'essenza stessa di questa forma di noia, in quanto nasconde in modo accentuato il suo carattere temporale, lo nasconde per lo meno all'apparenza; in secondo luogo la ragione della difficoltà di portare avanti l'esposizione che ci siamo proposti, consiste nel modo in cui impostiamo la questione, lungo una via che attraverso la noia conduce al tempo, senza che in precedenza ci siamo accertati a sufficienza dell'essenza del tempo; in altre parole, la via conduce direttamente nell'oscurità, senza che abbiamo una luce che possa illuminare il cammino innanzi a noi. Nonostante questo dobbiamo tentare, seguendo la necessità interna della nostra impostazione, di andare avanti su questa via fino al punto in cui urteremo contro un limite.

Seguendo il filo conduttore dei già noti momenti strutturali, abbiamo tentato di porre in evidenza il carattere temporale in riferimento a

questo "annoiarsi". Da ciò è risultato che l'essere-lasciati-vuoti è riferito al negarsi dell'ente nella sua totalità. L'ente può negarsi nella sua totalità, soltanto se in qualche modo si rende manifesto in quanto tale, cioè nella sua totalità. La possibilità della manifestatività dell'ente nella sua totalità è insita nel fatto che l'orizzonte [226] temporale stesso si apre in tutte le sue dimensioni. Ma l'orizzonte temporale non è solo una sorta di contenitore neutrale che circonda l'ente nella sua totalità, bensì partecipa esso stesso al negarsi dell'ente perché in quanto tale, cioè come tempo dell'esser-ci, come la totalità del suo tempo, incanta-e-incatena l'esser-ci e lo fa nella misura in cui questo è pervaso dalla noia di questo "annoiarsi". L'orizzonte temporale incanta-e-incatena l'esser-ci, in modo che questo non può più inseguire l'ente in mezzo al quale in ogni momento si trova situato, né vede, né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all'interno di questo ente nel cui mezzo è posto. Ciò che autenticamente si nega non è l'ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell'ente nella sua totalità. Ciò che autenticamente si nega è al contempo ciò che a sua volta con-annuncia se stesso semplicemente come ciò che dà all'esser-ci la possibilità di rendersi di volta in volta concretamente possibile, come questo esser-ci all'interno e nel mezzo dell'ente nella sua totalità. L'incantare-e-incatenare del tempo, che diviene manifesto in questo "annoiarsi", può venir spezzato solamente dal tempo. Solamente se l'incantare-e-incatenare del tempo viene spezzato, l'ente nella sua totalità non si nega più, cioè presenta le sue proprie possibilità, si rende afferrabile per il rispettivo esser-ci e dà a questo stesso esser-ci la possibilità di esistere nel mezzo dell'ente di volta in volta in un determinato aspetto, in una determinata possibilità. L'incantare-e-incatenare del tempo può venir spezzato solamente dal tempo stesso, da ciò che costituisce l'essenza stessa del tempo e che rifacendoci a Kierkegaard chiamiamo l'attimo. L'attimo spezza l'incantare-e-incatenare del tempo, può spezzarlo in quanto è una possibilità caratteristica del tempo stesso. Non è un punto-ora, che magari noi semplicemente constatiamo, bensì è lo sguardo dell'esser-ci nelle tre direzioni della prospettiva che abbiamo già conosciuto, nel presente, nel futuro e nel passato. L'attimo è uno sguardo di natura peculiare, che chiamiamo lo sguardo della decisione di agire nella situazione in cui l'esser-ci si trova di volta in volta situato.

[227] L'essenza dell'attimo e il suo radicamento nell'essenza della temporalità, nell'essenza dell'esser-ci stesso, ho già tentato di caratterizzarla in *Essere e tempo*, § 65. Naturalmente non si può comprendere isolatamente questo paragrafo, se non si è compresa l'intera opera nella sua struttura interna. Rimando tuttavia ad esso quale sostegno per affrontare questo problema, che nel paragrafo indicato non viene risolto, bensì, per così dire, soltanto determinato nel suo nucleo.

Uno si annoia. *Incantato-e-incatenato nell'ampiezza dell'orizzonte temporale*, e tuttavia in questo modo *costretto nel culmine dell'attimo* in quanto ciò che autenticamente rende possibile, che si può manifestare in quanto tale soltanto se si impone come possibilità — ciò è quanto accade in questa forma di noia. In conformità alla sua essenza, accade che noi, né ci abbandoniamo ciecamente a questo incantare-e-incatenare e neppure possiamo afferrare l'attimo, bensì entrambi ci vengono detti — contemporaneamente negati e annunciati. Entrambi — che non sono due, ma uno in modo unitario, *un uno*, di modo che noi, l'esser-ci in noi, oscilli estaticamente nell'ampiezza dell'orizzonte temporale della sua temporalità e possa, così e soltanto così, trovare il giusto ritmo di oscillazione nell'attimo dell'agire essenziale. Questo oscillare nell'arco di ampiezza e culmine è il disporre, è questa noia in quanto stato d'animo. L'ampiezza dell'orizzonte temporale che incanta-e-incatena non viene né riconosciuta né, in generale, compresa esplicitamente in quanto tale, e nondimeno si manifesta in questo incantare-e-incatenare, che rimane esso stesso irriconoscibile. Il culmine dell'attimo non viene in quanto tale né scelto, né fatto oggetto di meditazione e conoscenza. Esso si manifesta a noi come ciò che autenticamente rende-possibile, del quale resta in quanto tale un presagio solamente nell'esser-incantati-e-incatenati nell'orizzonte temporale e a partire da esso, come ciò che, nell'essenza peculiare dell'esser-ci, *potrebbe* e dovrebbe venir affrancato come la sua possibilità più intima, ma che ora, nell'incanto-e-incatenamento dell'esser-ci, non lo è.

Sulla via che abbiamo intrapreso, il carattere temporale [228] di questa terza forma di noia può soltanto venir chiarito fino a questo punto. Ciò significa che a questo punto sulla nostra via si presenta in effetti un ostacolo; la via diviene sempre più difficile, perché la prospettiva din-

nanzi a noi si fa sempre più oscura. "Carattere temporale" qui non significa semplicemente che la noia è determinata tra l'altro anche dal tempo, bensì vuol dire che l'*intera struttura di questa noia viene resa possibile dal tempo stesso*: il tempo stesso — che ora per noi è divenuto ancora più misterioso, se pensiamo all'orizzonte del tempo, alla sua ampiezza, alla sua funzione orizzontale — tra l'altro come incantamento-e-incatenamento —, e se pensiamo infine alla connessione di questo orizzonte con quanto noi denominiamo "attimo".

§ 33. *Il significato essenziale della parola "noia": il divenir-lungo della durata nella noia profonda come divenir-ampio dell'orizzonte temporale e lo svanire del culmine di un attimo*

E tuttavia proprio adesso, a partire dall'interpretazione della terza forma di noia, possiamo *dare un significato più essenziale alla parola noia.* Noia — la *durata* diviene *lunga.* Quale durata? Un qualunque piccolo spazio di tempo? No, bensì la durata durante la quale l'esser-ci in quanto tale è; la durata che misura quale perdurare sia destinato all'esser-ci in quanto tale, cioè la durata durante la quale l'esser-ci deve essere nel mezzo di questo ente, nel confronto con esso e dunque con se stesso. È quest'intera durata — eppure una piccola durata; e così ogni esser-ci è sempre di nuovo una breve durata. Questa durata dell'esser-ci, cioè il suo proprio tempo, è innanzitutto e per lo più nascosta all'esser-ci come ciò che questi semplicemente consuma, oppure di cui si rende consapevole in modo inautentico, quando fa i conti con essa e la calcola, come se l'esser-ci stesso fosse un affare. Nella noia, e specialmente in quest'ultima forma "dell'annoiarsi", questa durata dell'esser-ci diviene lunga. [229] Ciò non vuol dire che il tempo dell'esser-ci appaia più lungo. L'esser-ci dell'uomo può diventa essenziale nella brevità del tempo oggettivo, e può rimanere inessenziale se arriva a settant'anni e più. Riguardo a questo tempo non si tratta del tempo dell'orologio e della cronologia, bensì del *divenire-lungo* oppure del *divenire-breve* del *tempo autentico*. In definitiva, non si tratta della misura quantitativa della brevità o della

durata in cui un esser-ci è. Che la durata si allunghi, significa che l'orizzonte del durare, il quale, se mai ci si mostra, lo fa innanzitutto e per lo più come orizzonte di un presente, e anche allora soltanto come il di-ora e il di-oggi, *si amplia nell'intera ampiezza della temporalità dell'esser-ci.* Questo *divenir-lungo della durata* manifesta la durata dell'esser-ci nella sua assoluta indeterminatezza. Questa indeterminatezza imprigiona l'esserci, ma in un modo tale che quest'ultimo, nell'intera ampiezza ampia e ampliata, non può cogliere altro se non il fatto che rimane *incantato-e-incatenato* da essa e ad essa. Il divenir-lunga della durata è il *divenir-ampio dell'orizzonte temporale*, il cui divenir-ampio non porta all'esser-ci liberazione e sollievo, bensì, proprio al contrario, uno stato di maggiore *oppressione.* In questa ampiezza il tempo *opprime* l'esserci, e racchiude così in sé un peculiare rimando alla sua *brevità.* Il divenir-lungo è uno *scomparire della brevità della durata.* Ma, come la lunghezza, anche la brevità non è pensata come durata quantitativamente piccola, bensì lo *svanire* della brevità è *lo svanire dell'acutezza del culmine di un attimo di volta in volta determinato dell'agire e dell'esistere.* Ma lo svanire della brevità, dell'essere al culmine di un attimo nel divenir-lungo della durata, non porta affatto l'attimo a scomparire; qui svanisce solamente la possibilità, per cui la possibilità del possibile viene ad accrescersi. Nello svanire, l'*attimo* si impone ancora come *ciò che nell'incantare-e-incatenare proprio del tempo viene autenticamente negato*, come la possibilità autentica di ciò che rende possibile [230] l'esistenza dell'esserci. Con ciò si rivela come nella noia questa ampiezza e questa brevità, entrambe radicate nel tempo, scaturiscano a loro volta, nella loro peculiare connessione, dal modo specifico in cui la temporalità dell'esser-ci è, o meglio si temporalizza.

§ 34. "Definizione" riassuntiva della noia profonda come la migliore guida possibile per l'interpretazione della noia e come preparazione per la questione intorno a una noia profonda determinata del nostro esser-ci odierno

Dunque, se riepiloghiamo la globalità delle analisi fino al punto cui le abbiamo portate, possiamo dire: *la noia è l'incantare-e-incatenare del-*

l'orizzonte temporale, un incatenare che fa dileguare l'attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l'esser-ci incantato-e-incatenato dentro all'attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità.

Questa struttura interna dell'"annoiarsi" può essere così espressa formalmente in una definizione. Tuttavia anche questa definizione, che è scaturita da una interpretazione piuttosto convincente, non dice molto, se viene presa come una proposizione enunciativa nella quale debba venir constatato qualcosa, invece che come *disposizione-guida accentuata*, cioè ancora carica di interrogativi, *per l'interpretazione*, e per una interpretazione che inavvertitamente ha lasciato se stessa dietro di sé e ha portato l'esser-ci interpretato alla soglia dello stato d'animo da interpretare, pur senza averlo immesso direttamente in quest'ultimo. Tutto ciò che, nel corso dell'interpretazione, abbiamo messo in luce in modo unilaterale — i due momenti strutturali e la loro reciproca congiunzione — ora si rivela non già falso, ma eccessivamente marcato, si rivela qualcosa che comprenderemo in modo corretto, solo se afferreremo la noia a [231] partire dall'*unità della sua essenza*, se riusciremo a esprimere concettualmente ciò che è congiunto dalla congiunzione a partire dalla congiunzione della giuntura. Non è lecito mettere insieme lo stato d'animo e produrlo a partire da quanto abbiamo detto; al contrario, dobbiamo procurare a ciò la piena evidenza nell'esser-disposti, in cui l'esser-disposti si diffonde nella sua struttura a partire dall'unità dello stato d'animo e permanendo in essa.

Tuttavia, anche se volessimo accettare questa definizione della noia come definizione abituale, si dovrebbe dire che è stata dedotta unilateralmente dalla terza forma di noia, e che di conseguenza non è per nulla sufficientemente valida in generale per adattarsi a tutte le forme, e innanzitutto alle due forme discusse per prime. Così sembra. Dobbiamo ammettere che tale definizione poggia sulla terza forma di noia. Ma al tempo stesso dobbiamo ricordarci che la terza forma di noia non è una noia qualunque, bensì è la più profonda rispetto alla prima e alla seconda, vale a dire al tempo stesso la più essenziale. Solo quando riusciamo

a cogliere l'*essenzialità* di qualcosa arriviamo nelle vicinanze dell'essenza, ma troviamo il contrario, quando ci sforziamo di trovare per prima e come unica e autentica l'essenza il più possibile universale, che si adatta a tutte le forme, cioè la più vuota. Se la *filosofia* è *conoscenza d'essenze* — e lo è, se intendiamo ciò in modo corretto —, allora la sua possibilità si fonda in primissimo luogo e in senso decisivo nell'essenzialità, e nella forza che tende all'essenzialità propria del suo interrogare. Questa non è una questione di metodo, bensì una questione riferita all'impegno e alla *possibilità di impegno dell'esistenza di colui che filosofa*. La possibilità di decidere su tali questioni, se siano essenziali o meno, è insita nel filosofare stesso. Ciò significa che sull'essenzialità dell'interrogare, e di conseguenza sugli intenti e la portata dell'essenziale conoscenza di essenze, non si decide né in un ambito metodologico posto come premessa, né in una filosofia della filosofia che lo segua, bensì unicamente nel filosofare stesso. [232] In virtù dell'intrinseca affinità di ogni agire essenziale nella totalità — sia esso arte, filosofia o religione — vale per la filosofia quanto vale per il poeta: "crea, poeta, non far discorsi".

Così di nuovo abbiamo parlato — come sempre — un po' troppo *della* filosofia. Non siamo mai abbastanza parsimoniosi nei nostri discorsi sulla filosofia, e non agiamo mai abbastanza *nel* filosofare. Solamente se apprenderemo ciò a partire dal filosofare stesso, avremo familiarità con la sua essenza. Ma non lo apprenderemo leggendo e recensendo letteratura filosofica, bensì grazie allo sforzo dei nostri tentativi e delle nostre ricerche. Ciò deve condurci a comprendere un filosofo meglio di quanto egli stesso si sia compreso. Questo però non vuol dire infliggergli una punizione e rinfacciargli i predecessori dai quali dipende, bensì essere in grado di riconoscergli più di quanto egli stesso possedesse. Chi non trova la libertà interna di essere, in quanto filosofo, un uomo tale alla cui essenza appartiene il fatto di venir necessariamente compreso meglio di quanto si comprenda, a costui la filosofia, nonostante tutta l'erudizione filosofica, è passata semplicemente accanto. La filosofia esiste soltanto per venir superata. Ma può venir superata solamente se innanzitutto c'è, e lo può in modo tanto più essenziale quanto più profonda è la resistenza che essa procura da parte del suo esser-ci. Ma il superamento non avviene per mezzo della confutazione, nel senso del-

la dimostrazione di inesattezze e di errori. Obiettivamente nessuno può dire se ritroveremo questa libertà interna del confronto e del colloquio filosofici, e in qual misura essa possa, in generale, venir realizzata in un tempo determinato. Ma questo non ci dispensa dallo sforzo di comprendere questo fatto e di richiamarvi l'attenzione in maniera corretta, cioè sempre indirettamente.

Ma perché proprio adesso facciamo riferimento a ciò, al problema dell'essenzialità dell'interrogare filosofico, a questo punto in cui apparentemente siamo arrivati a una relativa conclusione dell'interpretazione dell'essenza della noia? Per tenere lontana l'impressione di aver fatto [233] chiarezza sulla noia in sé — magari in senso assoluto —; e allo stesso tempo, in positivo, per indicare anticipatamente come *la stessa caratterizzazione dell'essenzialità della terza forma dipenda da un impegno filosofico fino ad ora inespresso* che non possiamo eludere. Per cui non dobbiamo prendere questa interpretazione come un sapere che ora abbiamo a disposizione, e grazie al quale forse risponderemo in modo più o meno intelligente alla questione di che cosa sia la noia, bensì soltanto come una preparazione affinché l'analisi di questo stato d'animo ci dia l'esser-pronti a interrogarci intorno a una noia *determinata* del *nostro* esser-ci. Non possiamo dare avvio a una speculazione sulla noia, bensì dobbiamo condurre l'interpretazione della noia fino ad ora compiuta all'interno dell'esser-pronti a vedere una noia profonda del nostro esser-ci, ossia, nella misura in cui essa c'è, a non esserle contro. Per questo è stato necessario ricordarci del carattere del filosofare, carattere che abbiamo richiamato, sotto un altro aspetto, nelle lezioni introduttive.

Il fatto che orientiamo la definizione dell'essenza della noia sulla forma essenziale della medesima, non è un restringimento di questa definizione, bensì al contrario ci procura la possibilità di afferrare la vera connessione di queste metamorfosi della noia, di quella trasformazione che non è un qualunque cambiamento di forme sospeso per aria, bensì è legato all'accadere dell'esser-ci, nel quale, in un modo oppure nell'altro, la noia sorge, e, nel farlo, si attacca alla superficie oppure ritrova la via verso la profondità. Dunque non possiamo semplicemente applicare la definizione che abbiamo ottenuto alla seconda o alla prima forma, come se questi fossero due casi particolari della terza intesa come

caso generale. Per cui, qualora una tale applicazione tentata a torto della terza forma alla prima e alla seconda dovesse fallire, non possiamo neppure concludere che la definizione della terza forma non sia esatta. Ma, persino se evitiamo un tale collegamento esteriore delle tre forme di noia che abbiamo discusso, [234] risulta ancora abbastanza difficile porre in una qualche connessione la definizione della terza forma che abbiamo ottenuto.

Ma l'ostacolo principale che, a tutta prima, ci impedisce di vedere la connessione essenziale delle tre forme è un *pregiudizio*, un pregiudizio che compare attraverso le nostre trattazioni precedenti e viene costantemente rafforzato. Dobbiamo sottoporre a una ricerca questo pregiudizio.

Nell'interpretazione della noia abbiamo preso l'avvio da una noia, come abbiamo detto, superficiale, il venir-annoiati da qualcosa. Da questa noia ci siamo lasciati ricondurre a forme sempre più profonde. Il divenire-più-profondo è stato caratterizzato secondo momenti diversi. Da tutto ciò è sorta l'impressione apparente che la noia più profonda si sia sviluppata di fatto seguendo questa via — che la prima forma sia stata la causa della seconda e che la seconda sia passata nella terza, e che, in definitiva, la terza sia derivata dalla prima. Ma questo non risponde affatto al vero. La prima forma passa così poco nella terza — magari passando attraverso la seconda — che piuttosto la prima forma trattiene e tiene a freno le altre, e soprattutto la terza. La caratteristica inquietudine della prima forma di noia e del peculiare scacciatempo che le è proprio, non è un mero fenomeno psichico collaterale di questa noia, bensì fa parte della sua essenza. Ciò implica che in quel venir-annoiati da qualcosa la persona annoiata voglia — senza saperlo esplicitamente — sfuggire a quell'"annoiarsi", cioè — come adesso vediamo più chiaramente — vuole portare via se stesso dalla possibilità che l'esser-ci in lui divenga manifesto e inizi a oscillare nella forma della terza noia da noi caratterizzata, cioè nell'ampiezza e nell'acuirsi. In altre parole: nella prima forma c'è ancora un debole riflesso della possibilità della noia profonda che non viene compresa, seppure tale riflesso non viene riconosciuto in quanto tale. Certo la [235] prima forma di noia non può mai in quanto tale passare nella terza, però al contrario la stessa prima forma è ancora

radicata nelle possibilità della terza, e riguardo alla sua possibilità, proviene in generale dalla terza forma di noia. La prima forma non è né la causa, né il motivo e il punto di partenza per lo sviluppo della noia in direzione della seconda e della terza forma, bensì al contrario: la terza forma è la condizione di possibilità della prima e quindi anche della seconda. *Solo perché nel fondo dell'esser-ci veglia e attende questa costante possibilità di annoiarsi, l'uomo può annoiarsi o venir annoiato dalle cose e dalle persone intorno a lui.* Soltanto perché *ogni* forma di noia emerge *a partire da questa profondità* dell'esser-ci, ma noi *a tutta prima non conosciamo questa profondità*, e *ancor meno* le *prestiamo attenzione*, sembra perciò che la noia non abbia in generale origine alcuna. Quindi le forme della noia sono esse stesse mutevoli: vi sono molteplici forme intermedie, a seconda della profondità dalla quale una noia emerge, o, più precisamente, a seconda delle profondità che l'uomo concede al suo proprio esser-ci. Perciò la seconda forma di noia ha una peculiare *posizione intermedia*. L'annoiarsi di... può divenire un venir-annoiati da..., può divenire l'"annoiarsi". Ciò però non significa affatto che la seconda forma di noia causi in quanto tale le altre. Se sembra che sia così, che questa forma passi in una delle altre due, lo sembra soltanto. In verità e in definitiva ciò che accade è sempre innanzitutto un corrispettivo dislocamento dell'esistenza dell'uomo — o nella superficie e nel campo d'azione dei suoi commerci quotidiani oppure nella dimensione dell'esserci in quanto tale, dell'esistere autentico. In questo contesto non possiamo prendere in esame più precisamente la relazione d'origine di queste tre forme; tale compito non fa neppure parte di questo corso.

Fino ad ora abbiamo trattato della noia in alcune sue forme diverse. [236] Abbiamo trattato persino di una noia profonda, una forma della medesima, ma non abbiamo ancora trattato affatto del punto decisivo, *di quella noia che forse determina ora e oggi il nostro esser-ci.* Tutte le osservazioni precedenti possono essere, per così dire, soltanto l'aprirsi della galleria entro la quale dobbiamo portarci per vedere che cosa accade oggi nel nostro esser-ci, e per afferrare concettualmente questo *senso come senso fondamentale del nostro esser-ci* — non allo scopo di sviluppare una antropologia o una filosofia della cultura, bensì come ciò che ci apre all'interrogare autentico del filosofare. La prossima questione è

così posta dinanzi al compito di fare questo passo dalla chiarificazione preliminare dell'essenza della noia all'esibizione della possibilità dello stato d'animo fondamentale di una noia profonda del *nostro* esser-ci, esibizione che ha una sua peculiare configurazione.

§ 35. *La temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione come ciò che autenticamente annoia nella noia*

Ora, poiché per la comprensione quotidiana di questo stato d'animo l'origine della noia e la relazione originaria delle sue forme diverse rimangono pienamente oscure, e devono rimanerlo anche nella coscienza quotidiana, regna incertezza su quanto autenticamente annoia, su cosa sia *ciò che è noioso in senso originario*. A tutta prima sembra che ciò che annoia siano le cose e le persone noiose e simili. Sarebbe al tempo stesso sbagliato e infruttuoso voler eliminare questa singolare apparenza. Nella seconda forma di noia ciò che annoia si mostra come il tempo che sta fermo. Non sono più le cose che ci circondano, ma neanche la propria persona. Ciò che annoia è il tempo. Esso è in senso specifico ciò che-lascia-vuoti e tiene-in-sospeso. Certo, è il tempo che ci siamo lasciati, il tempo che sta ancora fisso nella figura in cui quotidianamente crediamo di conoscerlo, il tempo con cui facciamo i conti. Ma ora, nella terza forma di [237] noia, ciò che lascia vuoti nella maniera dell'incantare-e-incatenare è il tempo dell'esser-ci in quanto tale, e ciò che-tiene-in-sospeso e che-costringe è questo tempo nella sua possibilità di attimo, la temporalità stessa dell'esser-ci in riferimento a quanto le è essenzialmente proprio, e cioè nel senso del rendere possibile l'esser-ci in generale: *orizzonte e attimo*. Ciò *che annoia* nella noia profonda, e dunque — in virtù delle osservazioni precedenti — ciò che annoia unicamente e autenticamente è la *temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione*.

Ciò che è noioso non sono né le cose in quanto tali — siano queste prese singolarmente o in connessione tra loro — né le persone come individui di cui possiamo constatare la presenza e che possiamo incontra-

re, né gli oggetti né i soggetti, bensì la *temporalità in quanto tale.* Ma questa temporalità non si trova accanto agli "oggetti" e ai soggetti, bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti, e in modo tale che l'*essenza dei soggetti* consiste proprio nel fatto *di avere l'esser-ci,* vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità. Poiché le cose e le persone sono circondate e compenetrate dalla temporalità, ma la temporalità è in sé ciò che autenticamente e unicamente annoia, può sorgere la legittima impressione che le cose siano noiose e che l'individuo in quanto tale sia colui che si annoia.

Come si arrivi a tale apparenza, perché questa sia necessaria e sussista, in che senso cose e persone possano provocare e suscitare la noia, tutto ciò potrà essere chiarito solamente quando ci troveremo all'interno delle questioni centrali che ci devono risultare in virtù di uno stato d'animo fondamentale della noia come questioni metafisiche fondamentali.

§ 36. *La valutazione comune della noia e il suo tenere a freno la noia profonda*

Fino a che punto nella comprensione quotidiana l'essenza della noia e la sua [238] origine rimangano e debbano rimanere sconosciute, lo testimonia la *valutazione comune della noia.* Comunemente la noia è fastidiosa, sgradevole e insopportabile. Per la comprensione comune tutto ciò è automaticamente dappoco, indegno, da respingere. Venir-annoiati è un segno di superficialità e di esteriorità. Chi pone un compito alla propria vita, e le dà così un contenuto, non deve temere la noia e si mette al sicuro nei suoi confronti.

Eppure non si sa che cosa in questa morale sia più grande — se la menzognera sicurezza di sé oppure la banalità. Ma tutto questo, che l'intelletto comune esprima tali giudizi sulla noia, non è casuale, bensì ha i suoi motivi. Un motivo decisivo per il fraintendimento della noia è il *misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo in generale,* non solo della noia come stato d'animo particolare, cosa che a sua volta risale a una concezione dell'esser-ci apparentemente ovvia e assoluta. Gli stati

d'animo sono quanto desta in noi buona lena oppure svogliatezza, cui dobbiamo reagire in modo appropriato. La noia è, una volta per tutte, sgradevole, qualcosa che bisogna eliminare.

Così dicendo non comprendiamo due cose: 1. che lo stato d'animo in sé manifesta, cioè manifesta l'esser-ci nel modo in cui è, in cui si sente situato presso di sé e presso le cose; 2. che lo stato d'animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondo dell'essenza dell'esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà.

Ma se qualcosa come la noia viene compreso in senso comune, è proprio il *predominio di questa comprensione* che *tiene a freno la noia profonda* e contribuisce costantemente a mantenere la noia là dove la si vuole vedere, per avventarsi su di essa nell'ambito dei commerci quotidiani dell'esser-ci superficiale. Si rivela così che una concezione dei sentimenti e simili non è affatto così innocua come pensiamo, bensì contribuisce a decidere in senso essenziale sulla loro possibilità, ampiezza e profondità.

[239] CAPITOLO QUINTO

LA QUESTIONE INTORNO A UNA DETERMINATA NOIA PROFONDA COME STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DEL NOSTRO ESSER-CI ODIERNO

§ 37. *Ripresa della questione intorno a una noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci*

Attraverso questa interpretazione siamo penetrati in un singolare tipo di sapere. Il contenuto essenziale di tale sapere non possiamo e non potremo mai riprodurlo in una formula, perché non consiste in conoscenze che abbiamo accumulato, come se in questi due mesi avessimo assistito a un corso di zoologia o di storia contemporanea. Ascoltando i corsi delle discipline scientifiche ogni ora porta un po' avanti, ogni giorno dà un fascicolo e un paio di fogli in più. *Noi* abbiamo ogni giorno di meno, e ogni ora andiamo meno avanti, anzi, abbiamo sempre di più segnato il passo. Non solo: forse a forza di camminarvi, abbiamo consumato il terreno sul quale ci eravamo posti all'inizio, siamo caduti in un luogo senza fondamenta e abbiamo iniziato a oscillare, siamo caduti in uno *stato d'animo*. Soltanto uno stato d'animo — e tanta fatica. Anzi, forse neppure uno stato d'animo, bensì solo una più chiara *possibilità* di un tale stato d'animo, vale a dire una ricettività per esso, una ricettività alla sua altezza, che ha messo radici nell'esser-ci, cosicché questo riesce a trovare la possibilità di rendere possibile questo stato d'animo, l'esser-disposti. In effetti, se abbiamo ottenuto questo e proprio questo, una *più chiara ricettività per questo stato d'animo* — in qualunque sua forma —, è già abbastanza, ed è qualcosa che non potremo mai calcolare come risultato e su cui non potrei mai esaminare qualcuno di voi, né mi sarebbe lecito farlo.

[240] Abbiamo soltanto ottenuto una più chiara ricettività per questo stato d'animo che chiamiamo noia, e con questa chiarezza forse una

comprensione del fatto che è facile dominarla con uno scacciatempo che oscilla qua e là, e che è altresì facile ostentare dinanzi a se stessi una sana e onesta praticità e maestria, ma che è difficile *non opporre resistenza* ad una *noia profonda, lasciarsi pervadere dal suo disporre per ascoltare da lei cose essenziali.* Ma se comprendiamo ciò, allora certo non crederemo più che possa venir constatata una tale noia profonda, o che questa si desterà per il solo fatto che ne parliamo. Tale noia diverrà *desta* soltanto se non le opporremo resistenza.

Tuttavia proprio questa *richiesta*, che si basa sull'essenza della noia che sorge nell'esser-ci in modo originario, e risulta immediatamente dalla comprensione della medesima, questa richiesta provoca in noi oggi una certa *diffidenza*. Come non opporre dunque resistenza, quando tutto incita alla decisione e tutti parlano di decisione? Non reagire quando da tutte le parti si ergono e si accumulano gli stati di necessità dell'esser-ci? Non reagire — non è forse l'appello alla stanca pusillanimità, alla rassegnazione, allo stato d'animo crepuscolare, alla disperazione? Non significa forse diffondere sull'esser-ci la notte e le tenebre, invece di darsi da fare con tutti i mezzi possibili per un chiaro meriggio dell'esser-ci?

Tale diffidenza nei confronti della richiesta di non reagire, trova facilmente dalla sua parte il modo di giudicare del sano buon senso. Ma la questione è se il fatto di non reagire significhi davvero restarsene inattivi e irresoluti, lasciandosi travolgere da un qualche stato d'animo. Non significa né questo né quella indaffarata premura; né quella passività né questa attività — bensì qualcosa che sta al di là di entrambe: il *tenersi-in-sé dell'esser-ci*, cioè una sorta di *attesa*. Questo attendere non è un attendere indeterminato, bensì è *diretto al di fuori, a un interrogare autentico in direzione dell'esser-ci stesso*. Abbiamo [241] già posto tale questione in precedenza (vedi sopra, pp. 103 sg.). Certo, non l'abbiamo posta all'uomo che se ne va in giro in pubblico, e si conquista gli onori con i suoi propri mezzi, all'operatore culturale e a chi si ubriaca delle proprie elucubrazioni, non abbiamo domandato in qual punto si trovi quest'uomo nel corso della storia universale, quanto avanti sia arrivato e che cosa dovrà accadere da questo punto di vista. Non abbiamo domandato *dove* stia l'uomo, bensì *come* stiano le cose per l'uomo, per

l'esser-ci che è in lui. Abbiamo posto tale questione in modo più determinato, domandandoci: *È forse l'uomo divenuto noioso a se stesso?*

Ora dobbiamo riprendere questa domanda come questione in cui trova espressione un attendere che-si-tiene-in-sé, dell'esser-ci, cioè che offre un sostegno a questo tenersi-in-sé. È proprio questo, infatti, che l'intelletto comune e la cosiddetta prassi di vita e ogni tipo di intento programmatico non comprendono e non potranno mai comprendere, cioè che una *domanda* possa fornire un sostegno. Da un punto di vista razionale soltanto la *risposta* è in grado di farlo. La risposta è un principio immutabile, un dogma, una convinzione.

Questa domanda: è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? dobbiamo ora riprenderla di nuovo, come la domanda nella quale ci predisponiamo per uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci. *Ora, di nuovo* — dopo che abbiamo tentato di chiarire l'essenza della noia, e siamo di conseguenza in grado di *ripetere la domanda più chiaramente.* Più chiaramente — perché ora vediamo in modo più evidente: 1. cosa siano in generale la struttura e i momenti strutturali della noia, essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso, e la loro unità originaria; 2. vediamo che questa unità scaturisce originariamente dalla temporalità nella quale oscilla l'essenza della noia; 3. vediamo diverse forme fondamentali della noia.

Ora vediamo subito che, per riprendere la domanda: è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? non possiamo chiederci se gli uomini d'oggi vengano annoiati da cose determinate e vengano annoiati di più che in altre epoche. Non [242] si può trattare né del venir-annoiato dell'uomo da cose, relazioni o eventi determinati, né dell'annoiarsi in occasioni determinate. Infatti anche qui la noia ha luogo all'interno di un determinato scacciatempo, o più precisamente, all'interno di situazioni che, più o meno esplicitamente, vengono assunte come scacciatempo contro un possibile annoiarsi. *La nostra domanda*: — è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? — *può significare soltanto: si annoia forse nell'uomo di oggi l'esser-ci in quanto tale*? Ci interroghiamo intorno a una noia profonda, intorno a una noia — vale a dire a una noia *determinata*, una noia del *nostro* esser-ci, non intorno alla noia profonda, in senso generale e universale. Se prima ci siamo interrogati in tal

senso, e questo ha dato l'impressione che nel corso della precedente interpretazione della noia avessimo di fronte a noi per così dire una ricetta oggettiva di quest'ultima, ciò è stato, come adesso viene alla luce, un'illusione. La noia profonda in quanto tale la comprenderemo solamente a partire da una noia determinata, vale a dire essenziale, e di conseguenza è solo a partire da qui che ogni interpretazione delle forme superficiali ha la sua guida e la sua luce. La conoscenza d'essenze è possibile soltanto a partire dall'originarietà di un interrogare e in essa.

§ *38. La questione della noia profonda determinata in direzione dello specifico essere-lasciati-vuoti e dello specifico essere-tenuti-in-sospeso*

Ci interroghiamo intorno a una *determinata* noia profonda del nostro esser-ci. Ci *interroghiamo* intorno ad essa. Per questo interrogarci abbiamo ora un criterio a partire dalla struttura essenziale della noia profonda che abbiamo indicato. Ci interroghiamo in direzione dei momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso e della loro unità, cioè ci interroghiamo nella direzione dello *specifico essere-lasciati-vuoti* della noia profonda, dello *specifico essere-tenuti-in-sospeso* della noia profonda, dello *specifico fondamento della loro unità*.

[243] a) L'essenziale stato di necessità nella sua totalità, il restare assente (negarsi) dell'oppressione essenziale del nostro esser-ci odierno, come l'essere-lasciati-vuoti della noia profonda che abbiamo determinato

Ci interroghiamo in queste direzioni determinate, e lo facciamo intenzionalmente in modo quasi schematico. La noia profonda, il suo essere-lasciati-vuoti, è l'essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Quindi un vuoto nella sua totalità. Ci chiediamo: un tale *vuoto nella sua totalità* pervade il *nostro* esser-ci? Vuoto — con tale parola, in virtù di tutte le osservazioni precedenti, intendiamo: non il niente as-

soluto, bensì il vuoto nel senso del negarsi, del sottrarsi, dunque vuoto come mancanza, privazione, *stato di necessità*. Veniamo colpiti da uno stato di necessità, ne siamo già colpiti? Più di uno, risponderemo: ovunque vi sono sconvolgimenti, crisi, catastrofi, stati di necessità: l'odierna miseria sociale, il disordine politico, l'impotenza della scienza, il logoramento dell'arte, la mancanza di fondamento della filosofia, la debolezza della religione. Certo, stati di necessità ve ne sono ovunque ma, si dirà, è parziale vedere soltanto questi. Infatti altrettanto veementi e rumorosi e sempre nuovamente dediti ad adoperarsi e a provare, sono i tentativi e gli sforzi di porre rimedio a tali stati di necessità, di eliminarli, di condurli al più presto all'ordine e alla pacificazione. In modo corrispondente sono all'opera ovunque non soltanto singoli, ma anche gruppi, associazioni, circoli, classi, partiti — tutti e tutto sono organizzati contro gli stati di necessità, e ogni organizzazione ha il suo programma.

Eppure, proprio questa odierna reazione contro gli stati di necessità dell'esser-ci, attesta che questi ci sono, e attesta però allo stesso tempo e prima ancora qualcos'altro. Questa irrequieta legittima difesa contro gli stati di necessità *impedisce che uno stato di necessità nella sua totalità sorga e si diffonda*. Questi stati di necessità non sono dunque una dimostrazione di questo vuoto nella sua totalità, intorno al quale ci interroghiamo. Essi non possono mostrare un *essere-lasciati-vuoti nella sua totalità*, se è vero che questo "nella sua totalità" non significa una mera somma di singoli stati di necessità e di condizioni di indigenza. Cerchiamo invano [244] un tale *stato di necessità nella sua totalità*. Così il nostro interrogarci intorno a una noia profonda del nostro esser-ci, intorno a un essere-lasciati-vuoti ad essa relativo, resta, nonostante tutti i singoli stati di necessità, senza un punto d'appoggio, senza una prova che sia anche soltanto sufficiente per fornire una risposta. Tale questione è inconsistente e arbitraria, non si attiene a quanto è presente davanti a noi, ma di essa non si accontenta.

Ma forse la nostra domanda intorno a questo stato di necessità nella sua totalità, non è ancora stata posta nella giusta direzione. Dunque se non troviamo una risposta alla nostra domanda intorno a uno stato di necessità nella sua totalità, dobbiamo abbandonare senz'altro e immediatamente tale domanda? Oppure il fatto che non diveniamo attenti

a una possibile risposta dipende dal nostro modo di interrogarci? Ci interroghiamo intorno a un vuoto nella sua totalità, e dunque intorno a uno stato di necessità che non può avere affatto il carattere degli stati di necessità che abbiamo elencato. Non questa miseria sociale, non quel disordine politico, non questa impotenza della scienza, non quel logoramento dell'arte, non questa mancanza di fondamento della filosofia, non quella debolezza della religione — lo stato di necessità non consiste nel fatto che questo o quello stato di necessità ci opprima in un modo oppure nell'altro; ciò che opprime nel profondo e in modo nascosto è piuttosto *il restare assente di una oppressione essenziale del nostro esser-ci nella sua totalità.*

Il restare assente dell'oppressione essenziale dell'esser-ci è il *vuoto nella sua totalità*, di modo che nessun uomo con altri e nessuna comunità con le altre si trovino nell'unità ben radicata di un agire essenziale. Tutti e ognuno siamo fautori di una parola d'ordine, sostenitori di un programma, ma nessuno è rappresentante dell'intima grandezza dell'esser-ci e delle sue necessità. In definitiva nel nostro esser-ci oscilla questo *essere-lasciati-vuoti*, il cui vuoto è il restare assente di un'oppressione essenziale. Nel nostro esser-ci manca il *mistero*, e di conseguenza resta assente quell'intimo sgomento che ogni mistero porta con sé e che dona all'esser-ci la sua grandezza. Il restare assente dell'oppressione è ciò che ci opprime nelle fondamenta e che nel profondo lascia vuoti, vale a dire il *vuoto che annoia nel fondamento.* Questo restare assente dell'oppressione [245] viene soltanto apparentemente nascosto, e viene piuttosto invece attestato dai commerci quotidiani dell'odierno affacendarsi. In ultima analisi infatti in tutto questo organizzare e fare programmi e provare, è insito un generale, compiaciuto dilettarsi all'interno di una situazione priva di ogni rischio. Questo dilettarsi nel fondo del nostro esser-ci fa sì che noi, nonostante tutti questi stati di necessità, crediamo che non sia più necessario essere forti nel fondo della nostra essenza. Ci prendiamo cura solo di valori che ci vengono indotti. Il presente è pieno di problemi e di questioni che riguardano la pedagogia. Tuttavia, accumulando valori, non si possono sostituire la forza e la potenza, ma, se in tal modo qualcosa viene raggiunto, non è altro che il soffocamento di tutto ciò.

b) L'estremo stato di tensione dell'esser-ci in quanto tale con-annunciato nell'assenza di oppressione (l'attimo con-annunciato) come l'essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda che abbiamo determinato

Il più profondo ed essenziale stato di necessità nell'esser-ci non consiste nel fatto che uno stato di necessità reale e determinato ci opprima, bensì nel fatto che un'oppressione essenziale si neghi, nel fatto che difficilmente percepiamo e possiamo percepire questo negarsi dell'oppressione nella sua totalità. E questo perché ciò che in questo diniego *si annuncia*, non può venir udito. Poiché non viene udito, possiamo soltanto e anzitutto informarci. Ma così come sull'essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci, dobbiamo altresì informarci sull'*essere-tenuti-in-sospeso* che gli è unito, per ottenere così l'*intero interrogarsi* intorno a una noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci.

Ogni diniego ha la sua forza e incisività unicamente nel fatto che ciò che in esso viene negato in quanto tale, viene anche cooriginariamente annunciato con durezza, vale a dire viene annunciato e preservato nella sua necessità. Ma se noi oggi non comprendiamo questo stato di necessità essenziale del nostro esser-ci, l'assenza di oppressione, ciò deve dipendere dal fatto che fin da principio [246] non siamo in grado di ascoltare e di comprendere quanto nel diniego viene con-annunciato. Chi non pretende nulla da se stesso, non potrà mai sapere nulla di un diniego e di un esser-negato, bensì si culla nel piacere di avere ciò che desidera e di desiderare solamente ciò che può avere. Tuttavia, così come non abbiamo potuto constatare come sussistente il profondo essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci cui abbiamo fatto riferimento e sul quale abbiamo potuto solamente, interrogandoci, richiamare l'attenzione, così anche adesso possiamo solo chiederci: cosa viene con-annunciato in questo restare assente dell'oppressione, in *questo* negarsi dell'ente nella sua totalità? *Quale essere-tenuti-in-sospeso determinato* può appartenere a questo determinato essere-lasciati-vuoti? Lo specifico essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda l'abbiamo conosciuto come essere-costretti nel culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, nell'attimo. Ci domandiamo dunque: *quale attimo* può e deve essere con-

annunciato come ciò che autenticamente rende-possibile in quel negarsi dell'oppressione? *A che cosa* deve *decidersi* l'esser-ci in quanto tale, per spezzare l'incatesimo incatenante di quello stato di necessità — lo stato di necessità del restare assente dell'oppressione nella sua totalità —, cioè per essere finalmente e soltanto allora all'altezza di quel profondo stato di necessità ed essere aperto ad esso, per sperimentarlo davvero come opprimente? In conformità a quel vuoto nella sua totalità, deve venir conannunciata l'estrema tensione nei confronti dell'uomo — non una tensione qualunque, non questa o quella, bensì la pura e semplice tensione nei confronti dell'uomo. Che cos'è ciò? *Questo: che nell'uomo entra in tensione l'esser-ci in quanto tale, che gli viene assegnato il compito — di esser-ci.*

Ma questo forse non lo sappiamo tutti? Sì e no. Non lo sappiamo nella misura in cui abbiamo dimenticato che l'uomo, se deve divenire ciò che *è*, deve caricarsi sulle spalle l'esser-ci; che non è affatto, se si lascia semplicemente spingere e trasportare nel flusso della calca, per quanto in maniera "intellettuale"; che l'esser-ci non è qualcosa che si porta a passeggio in macchina, bensì qualcosa che l'uomo deve espressamente prendere su di sé. Ma poiché siamo dell'opinione che non sia più necessario [247] essere forti e poterci gettare incontro al pericolo, siamo tutti insieme fuggiti dalla zona di rischio dell'esser-ci in cui avremmo invece dovuto farci carico dell'esser-ci. Che l'oppressione nella sua totalità oggi resti assente, si mostra forse nel modo più evidente e marcato nel fatto che oggi presumibilmente più nessuno si fa carico dell'esser-ci, e che riusciamo invece tutt'al più a lamentarci delle miserie della vita. L'uomo deve in primo luogo nuovamente decidersi ad affrontare tale tensione. La necessità di questa decisione è il contenuto dell'attimo del nostro esser-ci, che cooriginariamente si nega e si annuncia.

A che cosa deve dunque decidersi l'esser-ci? A procurare nuovamente a se stesso il *vero sapere su che cosa sia ciò che rende autenticamente possibile questo stesso*. E che cos'è ciò? Il fatto che all'esser-ci in quanto tale debba sempre incombere l'*attimo* in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola. Dinanzi a se stesso — non come ideale immutabile e immagine archetipa, fissata rigidamente, bensì dinanzi a se stesso come ciò in cui si deve nuovamente e a forza appropiarsi della propria possibilità e, in una tale possibilità, assumere se stesso su di sé.

Cosa esige dunque l'attimo con-annunciato in questo restare assente dell'oppressione nella sua totalità? Che esso stesso venga compreso, e cioè afferrato come la *più intima necessità della libertà dell'esser-ci.* Con-annunciata è la necessità di comprendere che l'esser-ci si deve in primissimo luogo riportare nello spazio aperto e libero, che si deve afferrare concettualmente in quanto esser-ci.

Al restare assente dell'oppressione essenziale dovrebbe accompagnarsi, se questo restare assente dell'oppressione ci opprime realmente, il bisogno della possibilità estrema e prima di questo attimo. Tuttavia noi non possiamo e non potremo mai affermare e constatare oggettivamente che questo vuoto ci lascia vuoti e contemporaneamente ci costringe nel culmine di questo attimo. Non possiamo constatare l'*oscillare tra l'ampiezza di questo vuoto* e il *culmine di questo attimo*, cioè non possiamo registrare questa noia profonda del nostro [248] esser-ci come un dato di fatto. Possiamo soltanto domandarci se in definitiva questa noia profonda pervada il nostro esser-ci, cioè possiamo domandarci se la nostra odierna umanità quotidiana, il nostro essere uomini non sia forse, in tutto, tale che — in tutto il suo fare e lasciar fare e accecato da questi — si opponga alla possibilità del sorgere di quella noia profonda. Possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi comprima e restringa quell'*ampiezza del suo nascosto e più profondo stato di necessità a quegli stati di necessità* per i quali trova subito una legittima difesa al fine di vivere pacificamente e tranquillamente. Possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi non abbia già da sempre spezzato e piegato quel culmine dell'attimo più acuto, e non lo renda e mantenga tronco mediante la premura del suo reagire, mediante la repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde, e di cui fa tutt'uno, con la decisione dell'attimo. Non possiamo constatare quella noia profonda nell'esser-ci dell'uomo di oggi, possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi, proprio in tutte le sue odierne forme di umanità e per mezzo loro, non tenga a freno quella noia profonda, vale a dire se non si nasconda il suo esser-ci in quanto tale — nonostante tutta la psicologia e la psicoanalisi, anzi, proprio *per mezzo* della psicologia, che oggi si spaccia persino per psicologia del profondo. Possiamo comprendere quella noia profonda, e procurarle spazio soltanto all'interno di tale interrogarci. Ma

interrogarci intorno *a questo stato d'animo* fondamentale, non significa continuare a legittimare e praticare gli odierni modi di esser-uomo dell'uomo, bensì significa liberare nell'uomo l'esser-uomo, liberare l'esser-uomo dell'uomo, cioè l'*essenza* dell'uomo, *far sì che l'esser-ci in lui divenga essenziale*. Questa liberazione dell'esser-ci nell'uomo non significa porlo alla mercé di un arbitrio, bensì significa caricare l'uomo dell'esser-ci come del peso da portare che gli è più proprio. Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero. Interrogarsi intorno a questo stato d'animo fondamentale significa: interrogarsi intorno a ciò *che lo stato d'animo fondamentale in quanto tale pone in questione*. Solamente in tale interrogare possiamo portarci al punto in cui si decide se riusciremo a trovare il coraggio [249] per ciò che questo stato d'animo fondamentale ci dà a conoscere. Dunque dobbiamo interrogarci *davvero* su ciò che pone in questione, informarci su quanto, in questo stato d'animo fondamentale, ci *opprime* e forse al tempo stesso *svanisce* come *possibilità* decisiva. Questo dobbiamo comprendere: far sì che divenga parola ciò su cui l'esser-ci, in questo stato d'animo fondamentale, vuole esprimersi — quella parola con la quale non facciamo chiacchiere, la parola che ci chiama ad agire e ad essere. Dobbiamo comprendere questa parola, cioè *progettare* la *verità dello stato d'animo fondamentale su questo contenuto essenziale.*

L'EFFETTIVO DOMANDARE DELLE QUESTIONI METAFISICHE CHE DEVONO VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA. LA QUESTIONE: CHE COS'È MONDO?

CAPITOLO PRIMO

LE QUESTIONI METAFISICHE CHE DEVONO VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA

§ 39. *Le questioni di mondo, isolamento e finitezza come ciò che lo stato d'animo fondamentale della noia profonda del nostro esser-ci odierno pone come interrogativi. L'essenza del tempo come radice delle tre questioni*

Ciò che ci opprime è l'assenza dell'oppressione nella sua totalità, l'ampiezza di tale vuoto nella sua totalità. Cosa significa questo, ''*nella sua totalità*''? Come può l'esser-ci esser posto in tal modo nell'ente nella sua totalità? Cos'è all'opera, quando questo ''nella sua totalità'' si stringe intorno a noi? L'ampiezza di questo ''nella sua totalità'' che si manifesta nella noia profonda, lo chiamiamo *mondo*. In relazione a ciò dinanzi a cui questo stato d'animo ci pone, dobbiamo domandarci: *che cos'è mondo*?

Nel negarsi dell'ente nella sua totalità è con-annunciato ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci, cioè l'attimo. L'attimo è lo sguardo della decisione dell'esser-ci all'esser-ci, il quale di volta in volta è, come esistere, nella situazione colta nella sua pienezza, come questo esserci di volta in volta irripetibile e unico. In relazione a ciò che questo

stato d'animo fondamentale ci annuncia come possibilità, ci chiediamo: cos'è l'attimo? Cos'è ciò che accade in esso e con esso? Cos'è l'*isolamento* dell'esser-ci verso se stesso?

[252] Ci interroghiamo su *mondo* e *isolamento* non come su due cose qualunque, bensì come su ciò che, proprio nello stato d'animo fondamentale della noia profonda, si manifesta in una *unità* e *struttura originaria*, e che, solamente come tale unità, ci può pervadere nel diniego annunziante e nell'annunziare che nega.

Perciò, ci interrogheremo in relazione a ciò che questo stato d'animo fondamentale della noia profonda ci dà autenticamente ed effettivamente da interrogare, se ci domanderemo: da dove e perché questa necessità del rapporto di ampiezza e culmine — orizzonte e attimo — mondo e isolamento? Che cos'è questo "e" posto tra i due? Perché, in definitiva, quell'ampiezza dell'orizzonte che incanta-e-incatena deve venir spezzata dall'attimo, e perché può venir spezzata da questo soltanto, cosicché proprio in questo esser-spezzato l'esser-ci giunge all'esistenza autentica? Forse l'essenza dell'unità e della struttura dei due è una *frattura*? Cosa significa questo *esser-spezzato dell'esser-ci in se stesso*? Lo denominiamo la finitezza dell'esser-ci e ci chiediamo: *cosa vuol dire finitezza*? Solamente ponendo questa domanda, otteniamo la vera questione che, nella sua interezza, si impadronisce così di ciò che in quello stato d'animo fondamentale esige di essere espresso. *Non è forse la finitezza dell'esser-ci ciò che risuona e ci pervade nello stato d'animo fondamentale della noia profonda*?

All'inizio del corso ci siamo semplicemente posti dinanzi, in modo brutale e arbitrario, queste tre questioni che lo stato d'animo fondamentale della noia profonda ci costringe a porre — cos'è mondo, cos'è finitezza, cos'è isolamento? Ora le cose stanno in modo più chiaro: queste questioni non provengono dai libri, non sono messe insieme rielaborando chissà quali tendenze filosofiche, non sono ripetute seguendo una consolidata tradizione della metafisica, bensì manifestano soltanto ora la loro possibilità, cioè *necessità, nello stato di necessità del nostro esser-ci*. Solamente se queste questioni sono radicate là dove ora le vediamo sorgere, e solamente se vi rimangono radicate, sono questioni genuine. [253] Ma se sono genuine fino a tal punto, ciò vuol dire che non sono nuove.

Ma se non sono nuove, sono altrettanto poco vecchie. Né vecchie né nuove, bensì essenziali. Ma in quanto è essenziale, è già caduto nell'indifferenza tutto ciò che si accompagna alla brama di originalità, oppure — il che è la stessa cosa e ancora più sospetta — quanto si dà pena di confutare un'originalità per nulla pretesa. La domanda che ci viene costantemente rivolta è solamente questa, se siamo in grado di sperimentarne, ossia di suscitare, la forza liberatoria che è racchiusa in queste questioni in quanto tali.

Le tre questioni sono state enunciate nell'ordine: 1. Che cos'è mondo? 2. Che cos'è finitezza? 3. Che cos'è isolamento? Tuttavia le abbiamo sviluppate in modo tale che la finitezza si impone come la terza. Ma in che senso come terza? *Come radice unificante e originaria delle altre due.* Poiché è la più originaria, quella che tiene insieme le altre due, nell'elenco la poniamo nel *mezzo*, il che serve a indicare il suo carattere di originarietà. Quanto all'ordinamento effettivo che dobbiamo seguire nel porre tali questioni però, possiamo ricollocarla soltanto al terzo posto, il ché significa al tempo stesso che con la prima e con la seconda questione veniamo già sempre sospinti verso di essa.

Abbiamo cercato di sviluppare le tre questioni — cos'è mondo, cos'è isolamento, cos'è finitezza — a partire da uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci, di svilupparle *in modo tale* che proprio nel far ciò lo *stato d'animo fondamentale* di quella noia profonda si venga sempre più ad accentuare come *possibilità*. Questo stato d'animo fondamentale non lo lasciamo alle nostre spalle, come qualcosa che presumiamo di aver constatato; piuttosto, *l'elaborazione di tali questioni* non è altro che l'*accentuazione della possibilità di quello stato d'animo fondamentale*. Ma questa noia profonda e la noia in quanto tale sono radicate nella *temporalità* dell'esser-ci. Le tre questioni stesse risalgono dunque, nella loro origine, alla *questione dell'essenza del tempo*. Ma la questione del tempo è l'*origine di tutte le questioni della metafisica* [254] e del loro possibile sviluppo. Tuttavia da ciò non si può dedurre in modo obiettivo che l'intera problematica della metafisica sia stata elaborata in ogni tempo a partire dalla temporalità dell'uomo, e su questa scorta interpretare l'intera storia del mondo. La possibiltà di dare una fondazione alla metafisica secondo una necessità di altro genere deve restare

aperta. Ma questa possibilità non è una possibilità vuota, logico-formale; piuttosto il possibile di questa possibilità dipende soltanto dal destino dell'uomo.

Gettiamo ancora una volta uno sguardo all'indietro sul tratto di strada che abbiamo percorso. Abbiamo tentato di chiarire *uno* stato d'animo del nostro esser-ci, *una* noia profonda del nostro esser-ci, seguendo il filo conduttore e alla luce della relativa chiarezza del fenomeno della noia, e in particolare della noia profonda, che abbiamo illustrato. Questa chiarificazione ha proceduto nella forma dell'interrogare. Nel far ciò abbiamo preso le mosse da uno dei momenti della noia profonda, l'*essere-lasciati-vuoti* nel senso del negarsi dell'ente nella sua totalità. A ciò corrisponde nella noia profonda, intorno alla quale ci interroghiamo, l'assenza dell'oppressione, la mancanza di mistero nel nostro esser-ci, che conosce solamente stati di necessità e legittime difese, che si muovono immediatamente nella stessa dimensione dell'esser-ci o forse in una ancora più superficiale. Al tratto interno dell'essere-lasciati-vuoti, cioè al restare assente dell'oppressione, corrisponde un particolare *essere-tenuti-in-sospeso* nel senso dell'attimo che indirettamente viene con-annunciato. In conformità al restare assente dell'oppressione nella sua totalità è con-annunciata la necessità, relativa a questa situazione, la necessità della estrema imposizione nei confronti dell'uomo, secondo la quale questi deve esplicitamente e propriamente prendere su di sé il proprio esser-ci, prenderlo sulle spalle. A questa imposizione l'uomo deve innanzitutto decidersi nuovamente, ossia imparare a decidersi, non perché ciò viene detto in un qualche corso di lezioni, bensì soltanto nella misura in cui ciò accade a partire da una reale oppressione dell'esser-ci nella sua totalità. Per noi può trattarsi soltanto, in questa forma interrogativa, di sviluppare, nella migliore delle ipotesi, l'esser-pronti per questa [255] oppressione e per l'attimo che a essa con-appartiene; per quell'attimo che l'uomo di oggi fraintende e confonde con la frettolosità del suo reagire e la repentinità dei suoi programmi. In relazione a questa imposizione, non si tratta di questo o di quell'ideale dell'uomo in una qualunque regione del suo possibile agire, bensì della *liberazione dell'esser-ci nell'uomo*. Questa liberazione richiede al tempo stesso, il compito di darsi nuovamente l'esser-ci stesso come il vero *fardello da portare* — una liberazione

dell'esser-ci nell'uomo che ognuno può portare a compimento unicamente per se stesso a partire dal fondo della sua essenza. Ma ciò non vuol dire che questa richiesta comporti il tirarsi indietro dalla realtà odierna, il disprezzarla o combatterla. Non significa neppure, in una esperienza totalmente distorta dell'essenza dell'attimo, prendere provvedimenti d'emergenza a favore della cultura minacciata. Per comprendere questa richiesta, per afferrare il fatto che l'uomo d'oggi deve nuovamente prendere su di sé il suo esser-ci, dobbiamo tenerci fin da principio lontani da questo fraintendimento: come se fosse possibile avvicinarsi all'essenziale, ricorrendo a un accordo universale sull'inessenziale. In questa richiesta l'importante è piuttosto che ogni esser-ci afferri per sé questa necessità a partire dal fondo della sua essenza. Se, nonostante tutti gli stati di necessità, l'oppressione del nostro esser-ci oggi resta assente, e se manca il mistero, per noi si tratta, innanzitutto, di ottenere per l'uomo quella base e quella dimensione all'interno della quale incontri di nuovo qualcosa come un mistero del suo esser-ci. Che per questa richiesta, e per lo sforzo di avvicinarsi a quello, l'uomo medio d'oggi — piccolo borghese — si allarmi, e a volte si senta persino svenire, così da aggrapparsi tanto più spasmodicamente ai suoi idoli, è perfettamente logico. Desiderare qualcosa d'altro sarebbe un fraintendimento. Dobbiamo in primo luogo richiamare nuovamente nel nostro orizzonte ciò che è in grado di procacciare al nostro esser-ci sgomento. Come stanno le cose infatti in relazione al nostro esser-ci, se un evento come la [256] guerra mondiale ci è passato accanto essenzialmente senza lasciare traccia? Non è forse questo un segno del fatto che probabilmente nessun evento, per quanto grande sia, è in grado di assumersi questo compito, se l'uomo stesso non si è prima dato da fare per diventare desto? Questo stato d'animo fondamentale di una noia profonda *può*, se è desto, renderci manifesta l'assenza di questa oppressione, e al contempo l'attimo. A partire da questo stato d'animo fondamentale, come un possibile stato d'animo fondamentale, per il quale abbiamo un segno, abbiamo cercato di sviluppare in breve tre questioni: cos'è mondo, cos'è finitezza, cos'è isolamento, per chiarire in tal modo che non sono questioni libresche, questioni letterarie o questioni che appartengono a un qualche orientamento di una filosofia e di una scuola, bensì questioni che vengono poste dall'essenziale

stato di necessità dell'esser-ci stesso, se è vero che ciò che conta, è il fatto che l'esser-ci deve in primo luogo ridiventare trasparente a se stesso, per potersi lasciare colpire da altro. Al tempo stesso, ciò vuol dire che tutta questa problematica, poiché sorge e deriva da questo stato d'animo fondamentale, è riferita a una dimensione dell'interrogare che è già con-indicata da questo stato d'animo fondamentale. Affermiamo: lo stato d'animo fondamentale della noia è radicato nella temporalità dell'esser-ci; la *temporalità dell'esser-ci* e quindi l'*essenza* stessa *del tempo* sono la *radice di queste tre questioni*, che in se stesse, nella loro peculiare unità, riuniscono in sé la *questione fondamentale della metafisica*, che noi denominiamo così: *il problema dell'essere — essere e tempo*.

§ 40. *La maniera in cui le tre questioni devono venir poste*

In questo modo sembriamo sapere *che cosa* ora dobbiamo domandare. Ma, proprio se volessimo restare fermi a quanto sappiamo, dimenticheremmo una cosa altrettanto importante, ossia l'aver chiaro *come* dobbiamo porre queste tre questioni, *come* dobbiamo porci nei confronti delle possibili risposte e *come* unicamente possiamo intenderle.

[257] Rispondendo a tali questioni, non intenderemo erigere l'edificio di una visione del mondo e invitare a viverci dentro. Forse l'uomo di oggi non è ancora in una vera, cioè adeguata, disposizione nei confronti di quanto esplicitamente denominiamo "visione del mondo". E altrettanto poco crederemo che con tali questioni e la risposta ad esse, venga eliminato lo stato di necessità dell'esser-ci odierno. Al massimo, questo stato di necessità verrà solamente accentuato, e nell'unico senso possibile, cioè in modo tale che questo interrogare ci porti sull'*orlo* della possibilità, della *possibilità* di ridare all'esser-ci *realtà*, vale a dire la sua *esistenza*. Ma tra questo limite estremo della possibilità e la realtà dell'esser-ci c'è una linea sottile, quella sulla quale non si può sgattaiolar via, quella linea che l'uomo supera solamente, se dà al suo esser-ci una spinta. Da questo limite del possibile soltanto il singolo agire — l'*attimo* — conduce alla spinta verso la realtà. Il filosofare invece può condurre fino al limite; rimane sempre nella sfera delle cose che vengono

prima delle ultime. Ma a quel punto può condurre soltanto, se effettivamente anticipa questa sfera, comprendendo così tutta la sua precarietà e la sua finitezza, comprendendo, cioè, che non può perdersi in maniera vuota e ingenua nelle analisi più disparate, magari corrette, e lasciare al buon Dio o al caso — il resto, cioè l'essenziale: il portarsi realmente sino al limite delle possibilità e, prima ancora, preparare per una tale direzione la possibilità e il relativo cammino.

Con ciò abbiamo accennato a *come* dobbiamo porre queste tre questioni. Questo interrogare può servire sempre e soltanto a rendere attenti a quello stato d'animo fondamentale, e cioè a rendere di nuovo manifesto l'esser-ci nell'uomo di oggi, per vedere la possibilità all'interno della quale deve stare, affinché gli riesca quanto si impone come necessità: il non-agire-contro quanto nell'esser-ci è essenziale. E non agire [258] contro significa: *tenersi in sé.* Ma quest'ultimo accade soltanto nella forza di quella verità in cui l'esser-ci stesso si manifesta. Tutto questo deve venir detto, perché, senza accorgercene, non ci perdiamo nelle questioni stesse, affinché non degenerino in una speculazione sospesa per aria, che si riavvolge in se stessa. Ben più essenziale dell'acume e del rigore della penetrazione concettuale, di cui forse abbiamo bisogno e che nei confronti della scienza hanno pur sempre un ruolo particolare, è la serietà del mantenere queste questioni sulla loro giusta via, affinché servano a quanto è assegnato al filosofare: *non il descrivere la coscienza dell'uomo, bensì l'evocare e ridestare l'esser-ci nell'uomo.* L'evocare e ridestare non accadono per mezzo di una magia o di una visione mistica, bensì per mezzo della sobrietà di un interrogare che afferra concettualmente, di un interrogare, però, che, a differenza di tutte le ricerche scientifiche, non può mai introdursi all'interno di un ambito limitato e scorrazzare nel recinto di quest'ultimo; di un interrogare che piuttosto, deve costruirsi innanzitutto in se stesso *lo spazio interrogativo*, e che soltanto nell'interrogare è in grado di *mantenere aperto questo spazio.*

§ *41. Il modo in cui il sano buon senso e la tradizione circoscrivono e dislocano le tre questioni*

Prese superficialmente, così come ci vengono poste dinanzi, però, le tre questioni — cos'è *mondo*?, cos'è *finitezza*?, cos'è *isolamento*? — si interrogano intorno a qualcosa che tutti conoscono. Certo tutte le questioni filosofiche sono di questo tipo, tanto che si può quasi dire: quanto più un problema filosofico si interroga intorno a qualcosa che alla coscienza quotidiana risulta ancora del tutto sconosciuto, tanto più la filosofia si muove nell'inessenziale e non nel centro; quanto più noto e ovvio è ciò intorno a cui essa si interroga, tanto più essenziale è la questione. Ma appunto per questo: tanto più appariscente è l'ambiguità. [259] Infatti all'intelletto comune sembra che la filosofia non solo si interroghi intorno a quanto anche ad esso è immediatamente noto e sul quale quest'ultimo, in verità, non ha più bisogno di interrogarsi; l'intelletto comune pensa che la filosofia si interroghi anche nella maniera in cui esso, il sano buon senso, è solito interrogarsi, nella maniera cioè in cui si interrogherebbe *se* si ponesse domande intorno a qualcosa di ovvio. Le cose sembrano stare in questo modo, ma non è affatto così. Ogni grande e vera filosofia si muove nell'ambito di poche questioni, che per l'intelletto comune sono sempre e comunque le stesse, e che in ogni filosofare sono necessariamente diverse. *Diverse* — non in senso esteriore, bensì in un modo tale per cui *il medesimo* viene sempre, di volta in volta, *mutato* in senso essenziale. Soltanto in questo mutamento la filosofia ha la sua autentica medesimezza. Questo mutamento dà all'accadere della storia del filosofare una *storicità* peculiare e originaria, storicità che ha le sue proprie esigenze (sacrificio, il venir-superata) — una storicità che non afferreremo mai concettualmente, e neppure saremo in grado di cogliere, se la accostiamo al modo di intendere la storia che desumiamo, per esempio, dalle storie scandalistiche dei giornali. La *storicità della storia della filosofia* e, conformemente ad essa ma in maniera completamente diversa, la storicità della storia dell'arte e della religione, sono in se stesse totalmente differenti e, in virtù di questa differenza, si trovano a loro volta in una connessione totale tra loro, per noi del tutto oscura. Ma *mutare* non significa ciò che la vanità dei letterati compren-

de con questo concetto: dire sempre e ad ogni costo il contrario oppure, come facilmente accade, quando arrivano troppo tardi, dichiarare a posteriori: questo io lo penso già da molto tempo. La *medesimezza* della filosofia non consiste nel fatto che tutti pensino la medesima cosa e tutti dicano di sì a tutto. Poiché l'intelletto comune — l'ideale voluttuoso — cerca nella filosofia una tale medesimezza, ma di fatto non la trova, gli rimane solo l'altra possibilità, cioè quella di considerare la storia della filosofia come una gabbia di matti, nella quale di volta in volta l'uno colpisce a morte l'altro e diffonde una qualche nuova opinione. Per cui [260] anche l'idea di quella *philosophia perennis* non è altro che il mezzo con il quale, stando al di fuori della filosofia, l'intelletto comune aggiusta la storia, per venirne a capo: una storia destinata a restare per lui incomprensibile e inaccessibile, a meno che per tutta la storia dello spirito non venga trattata eternamente la stessa cosa nella stessa maniera, così come la quotidianità si occupa sempre delle stesse cose nella stessa maniera.

Perciò: le tre questioni non sono note soltanto per ciò *a cui* guardano, bensì sono al tempo stesso note *in quanto questioni*, temi, dalla storia della filosofia. Tradizione e sano buon senso circoscrivono e dislocano tali questioni. Ma entrambe queste potenze livellano un tale interrogare, gli sottraggono la sua incisività, e impediscono così di vedere e comprendere la necessità dello sforzo, nel quale soltanto esse si destano, avviandosi a divenire questioni.

L'INIZIO DELL'INTERROGARE METAFISICO CON LA QUESTIONE DEL MONDO. LA VIA DELLA RICERCA E LE SUE DIFFICOLTÀ

§ 42. *La via dell'osservazione comparata di tre tesi-guida: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo*

Iniziamo con la prima delle tre questioni: *che cos'è mondo*? Anche adesso, è facile considerare esplicitamente questa domanda come una domanda sospesa per aria, posta così alla buona. A tutta prima non sappiamo da dove potremmo desumere la risposta. Anzi, a ben guardare, non sappiamo neppure intorno a che cosa ci interroghiamo, in quale direzione dell'interrogare ci stiamo muovendo. La *via più prossima* per ottenere un primo chiarimento è, come sempre in questi casi, attenersi alla parola e seguire la *storia della parola* "mondo" e la storia dello sviluppo del concetto che in essa è racchiuso. Questa via ho tentato di percorrerla nel trattato *Dell'essenza del fondamento*, pp. 23-37 (6. edizione). Certo l'esposizione del concetto di κόσμος, mundus, mondo, che viene fornita in quel testo, è semplicemente un rinvio alle stazioni caratteristiche di questa storia, e, soprattutto, è tenuta rigidamente entro i confini tracciati dal tema del trattato. Quanto vi viene esposto può tuttavia servire come un primo orientamento sul concetto. Ma quanto viene trattato deve non soltanto venir esposto in modo più concreto e più ampio, bensì deve venir completato, o meglio fondato per la prima volta a partire dalla storia del concetto di mondo, che non viene a coincidere affatto con la storia della parola. Quest'ultima fornisce solamente l'impalcatura esterna. Ma la [262] storia interna deve venir vista unicamente in connessione con il *problema* fondamentale della metafisica e seguendo il filo conduttore di una concezione più chiara del *problema* del mon-

do. Rinuncio a ripetere qui quanto ho esposto nel testo citato; la sua conoscenza può tuttavia essere utile, così come, in generale, l'intero secondo capitolo del trattato è importante per questo problema. Accenniamo soltanto, in forma affatto generica, all'ambito in cui — visto dall'esterno — si muove, innanzitutto, il problema del mondo. L'elemento più noto si manifesta nella differenza tra mondo e Dio. Il mondo è la totalità dell'ente non-divino ed extra-divino. Quest'ultimo è, in senso cristiano, al tempo stesso il creato di contro all'increato. Anche l'uomo è dunque una parte del mondo così compreso. Ma l'uomo non viene inteso solamente come una parte del mondo, che si presenta al suo interno e contribuisce a costituirlo, bensì l'uomo è posto di fronte al mondo. Questo esser-posto è un *avere* il mondo come ciò in cui l'uomo si muove, con il quale si confronta, che domina e al tempo stesso serve e al quale è assegnato. Risulta dunque che l'uomo è: 1. una parte del mondo. 2. Nell'essere questa parte è al tempo stesso signore e servo del mondo.

Per quanto questa differenziazione possa essere sommaria, indica una duplice posizione dell'uomo nei confronti del mondo — e allo stesso tempo un'ambiguità di significato nello stesso concetto di mondo. Usiamo innanzi tutto, e da moltissimo tempo, la parola "mondo" in questa ambiguità di significato. Un'analisi storiografica può rendere più evidenti queste connessioni.

Di contro a questa *via storiografica* verso la comprensione del concetto di mondo, in *Essere e tempo* ho tentato una prima caratterizzazione del *fenomeno del mondo* attraverso una interpretazione del modo *in cui noi, innanzitutto e per lo più, ci muoviamo quotidianamente nel nostro mondo*. Nel far ciò ho preso le mosse da quanto ci è quotidianamente alla-mano, che usiamo e di cui ci occupiamo, e precisamente in modo tale che non siamo affatto a conoscenza della peculiarità di tale comportamento e, se dobbiamo descriverlo, lo fraintendiamo [263] immediatamente con concetti e questioni che provengono da qualche altra parte. Questo qualcosa che ci è vicinissimo e comprensibile ogni giorno, ci è in fondo già lontano e incomprensibile. A partire da questa prima caratterizzazione del fenomeno del mondo e grazie ad essa bisogna penetrare fino alla messa in luce del fenomeno del mondo come problema.

Non mi è mai venuto in mente però di voler affermare e dimostrare grazie a questa interpretazione che l'essenza dell'uomo consista nel maneggiare cucchiaio e forchetta e nel viaggiare sul tram. Ma la via intrapresa in *Essere e tempo* per chiarire il fenomeno del mondo, richiede una prospettiva assai ampia ed estesa, che qui — in questo corso di lezioni — non può neppure venir resa visibile da lontano.

Ora scegliamo invece una *terza* via — quella di una *osservazione comparata*. Abbiamo detto: l'uomo non è soltanto *una parte del mondo*, bensì è signore e servo del medesimo in modo che egli lo "*ha*". L'uomo ha mondo. Come stanno le cose riguardo al resto dell'ente, che è anch'esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre? Sono essi, a differenza dell'uomo che *ha* il mondo, soltanto parti del mondo? Oppure anche l'animale ha mondo, e come? Nello stesso modo dell'uomo oppure altrimenti? Come va concepita questa alterità? Come stanno le cose per la pietra? Qui vengono in luce, anche se ancora in modo sommario, delle differenze. Noi le fissiamo attraverso tre tesi: 1. la pietra (l'ente-materiale) è *senza mondo*; 2. l'animale è *povero di mondo*; 3. l'uomo è *formatore di mondo*.

Tentando di elaborare l'essenza dell'*assenza di mondo*, della *povertà di mondo* e della *formazione di mondo*, ci muoviamo all'interno di differenti rapporti, secondo i quali l'ente può essere riferito al mondo. Per mezzo di una tale interpretazione comparata dobbiamo riuscire ad attirare l'essenza stessa del mondo e ad avvicinarla a noi fino al punto di poterci interrogare almeno e innanzitutto su di essa. Infatti il problema del mondo non si presenta affatto come se si trattasse semplicemente di una interpretazione più precisa e [264] più rigorosa dell'essenza del mondo, bensì in primissimo luogo cerca di porre sotto lo sguardo il *ciò-che-è-mondo* del mondo come possibile tema di un *problema fondamentale* della *metafisica*.

Oltre alla via storiografica, nominata per prima, alla seconda, che prende le mosse dalla comprensione quotidiana del mondo da parte dell'uomo e a quest'ultima resta collegata, e alla terza via, che ora dobbiamo imboccare, quella della osservazione comparata, sono possibili anche altre vie, che ora non introduciamo. Ma tutte queste vie hanno, necessariamente, le loro manchevolezze e le loro difficoltà, per il fatto che

ogni via proviene dall'esterno, cioè porta con sé i principî e i modi di vedere dell'intelletto comune, e perché è necessario, percorrendo questa via, liberarsi da ogni modo di vedere e di interrogarsi a tutta prima abituale, o comunque mutarlo sotto la costrizione di quanto viene scorto in maniera sempre più evidente. Ciò vale per *ogni* problema della metafisica, e implica: che non si possa affatto valutarla con il metro dell'intelletto comune, valutare se essa sia nemica oppure amica della cultura. Non è né l'una cosa né l'altra, e cioè — vista dall'esterno — entrambe le cose contemporaneamente, è "ambigua", e questo soltanto perché, in definitiva, si trova al di qua di tali distinzioni.

La terza via — quella di un'osservazione comparata — sembra quella più facilmente percorribile, perché ha una grande mobilità e ci consente di arrivare a vedere ciò che è concorde e medesimo proprio nel differenziare e nel cogliere le differenze. Tuttavia proprio questa terza via presenta delle difficoltà particolari, che devono venir enunciate in breve, ora, all'inizio, affinché non arrechino costantemente disturbo. *Enunciamo* semplicemente le difficoltà, non le eliminiamo.

[265] § *43. Difficoltà fondamentale di contenuto e di metodo in relazione alla determinazione dell'essenza e all'accessibilità della vita*

Oggetto dell'osservazione comparata sono: cose materiali (pietra), animale, uomo. Per muoverci all'interno del nostro tema dobbiamo dunque già avere a disposizione delle differenze essenziali tra questi tre tipi di enti. O per lo meno dobbiamo avere la possibilità di enunciare sempre tali differenze. Ma già la differenza tra animale e uomo è difficile da determinare. Certo, è facile dire: l'uno è un essere vivente dotato di ragione, l'altro un essere vivente non dotato di ragione. Ma la domanda è appunto: cosa significano qui ragione e assenza di ragione? Anche qualora ciò sia stato chiarito, rimane incerto se proprio questa differenza sia la cosa più essenziale e se sia, metafisicamente, di grande rilievo. In relazione alla questione del rapporto tra animale e uomo, non si tratta di decidere se l'uomo discende dalla scimmia oppure no. Questa que-

stione infatti non possiamo neppure porla, e tantomeno poi fornire ad essa una risposta, fintantoché non siamo in grado di vedere chiaramente quale differenza sussista tra i due, e come tale differenza debba venir tracciata. Ciò vuol dire: dobbiamo poter dare ragguagli non su come animali e uomini si differenzino tra loro riguardo ad un qualche aspetto, bensì su cosa costituisca l'*essenza dell'animalità* dell'animale e l'*essenza dell'esser-uomo dell'uomo*, e chiarire attraverso quali questioni potremo cogliere, in generale, l'essenza di tali enti. L'animalità dell'animale possiamo, a sua volta, determinarla solamente se ci è chiaro che cosa costituisca la *vitalità del vivente* nel suo differire dal senza-vita, il quale non ha neppure la possibilità di morire. Una pietra non può essere morta, perché non vive.

Tuttavia la difficoltà non è solamente una difficoltà *di contenuto* in relazione a *che cosa* sia, in generale, la vita, bensì altrettanto, e forse ancor più, una difficoltà *di metodo*: seguendo *quale via* può [266] e deve divenir accessibile nella sua essenza la vitalità del vivente?

In che modo possono divenirci accessibili la vita, l'animalità dell'animale e l'esser-pianta della pianta? Non è sufficiente descrivere morfologicamente la figura dell'animale, le sue membra eccetera; non è sufficiente sottoporre a ricerca i processi fisiologici e poi collegarvi, in aggiunta, una qualche psicologia animale; piuttosto, ma nel far tutto ciò abbiamo già da sempre presupposto che l'animale viva, e che al tempo stesso, nel suo comportamento, senta di essere in un modo oppure nell'altro. Come verremo a capo di tale questione? Forse l'animale non può osservare se stesso, né tantomeno riferire a noi tali osservazioni. E se si esprime, se l'animale, come si ritiene, ci dà sue notizie per mezzo di qualche movimento espressivo e suono, queste manifestazioni devono pur tuttavia passare attraverso la nostra interpretazione e spiegazione.

Emergono così due difficoltà fondamentali: 1. come deve essere *determinata* l'essenza della vita in generale? 2. *Come* è originariamente *accessibile* il vivente in quanto tale — l'animalità dell'animale, l'esser-pianta della pianta? O forse non c'è affatto un accesso originario ad essi? E, in questo caso, come stanno le cose per ciò che si riferisce al carattere della caratterizzazione essenziale del vivente, in qualunque modo ci sia data? Nel corso delle nostre osservazioni comparate dobbiamo lasciare

tuttavia aperte entrambe le questioni, e dobbiamo tuttavia, in qualche modo, avere per esse la risposta, per quanto provvisoria e non vincolante, che ci guidi nel corso delle osservazioni comparate. D'altra parte queste osservazioni comparate possono e devono in definitiva, portare un contributo al chiarimento di tali questioni e a una loro possibile risposta.

Dunque ci muoviamo costantemente in cerchio. Questo è il segno che ci muoviamo nell'ambito della filosofia. Ovunque un *girare in cerchio*. Questo muoversi in cerchio della filosofia è di nuovo qualcosa che all'intelletto comune risulta fastidioso. Esso vuole solamente arrivare dritto al traguardo, così come ci si impadronisce delle cose prendendole per il manico.

[267] Girare in cerchio non conduce a niente. Ma soprattutto fa venire le vertigini, e avere le vertigini è inquietante e spiacevole. Ci si trova come sospesi nel nulla. Quindi nessun movimento circolare, e così non avremo neppure un circolo vizioso! In fondo ciò è già stato affermato da una regola della logica generale. Per cui cavarsela senza questo circolo è l'orgoglio di una filosofia scientifica. Però, chi in una questione filosofica non è mai stato colto da vertigini, costui non si è mai interrogato filosofando, cioè non si è mai mosso nel circolo. In questo movimento circolare non è decisivo quell'unico elemento che vi scorge l'intelletto comune, cioè il percorrere la circonferenza e ritornare allo stesso punto rimanendo sulla circonferenza, bensì il guardare nel *centro* in quanto tale, cosa che è possibile lungo il percorso circolare, ed è possibile in esso soltanto. Il centro si manifesta in quanto tale solamente nel girare in cerchio intorno ad esso. Per cui tutti i tentativi di strappar via con l'argomentazione il carattere circolare dalla filosofia conducono fuori dalla filosofia stessa; e tutte le obiezioni che si fondano sull'argomento secondo cui l'osservazione ha un carattere circolare, dimostrano già in tal modo di non essere affatto obiezioni filosofiche, e di non avere dunque nei confronti della filosofia nulla da dire. In ogni caso non è che ogni dimostrazione circolare sia di per sé indizio di un pensiero filosofico (circolo e vortice).

Se *presupponiamo* una *certa concezione fondamentale dell'essenza della vita e del modo della sua interpretabilità*, e spianiamo la via per giungere ad una concezione fondamentale della vita proprio a partire da questo presupposto, ci muoviamo dunque in un circolo.

[268] § *44. Riepilogo e reintroduzione dopo le vacanze: metafisica come interrogare concettualmente totalizzante; il destare lo stato d'animo fondamentale della noia profonda; le questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d'animo fondamentale. Criteri di massima per comprendere correttamente cosa significa parlare di stato d'animo fondamentale del filosofare*

Metafisica — la conoscenza metafisica è interrogare *concettualmente totalizzante*, lo è in un duplice senso: che 1. in ogni questione metafisica è sempre incluso concettualmente l'ente nella sua totalità, e che 2. colui che si interroga metafisicamente è sempre tratto anch'esso dentro alla questione, è anch'esso chiamato in causa dall'interrogare e dall'interrogato stesso. L'uomo viene colpito e chiamato in causa solamente se può venir chiamato in causa nel suo esser-ci e se è afferrabile in questo poter essere chiamato in causa, se cioè nella sua essenza è insita la possibilità dell'*essere-afferrato*. Questa possibilità essenziale dell'essere-afferrato fa parte dell'essenza dell'uomo, in quanto il suo esser-ci significa sempre — ma non soltanto — *esser-disposto*. Solo ciò che è per sua natura disposto può essere mal-disposto. Ciò che è mal-disposto può venir disposto altrimenti. Dove c'è lo stato d'animo è possibile il mutamento dello stato d'animo, e così pure il *destare uno stato d'animo*. Per cui, per poter sviluppare un interrogare concettualmente totalizzante, abbiamo dovuto innanzitutto destare uno stato d'animo fondamentale, creare la possibilità di un essere-afferrati. A questo compito è valsa la prima parte del corso, e tale compito è stato un'interpretazione, diretta in un senso determinato, di *una noia profonda nel fondo del nostro esser-ci*. Le precedenti indagini, svolte nella prima parte del corso, ottengono però la loro legittimità e il loro peso solamente a partire dalla seconda parte, in cui devono venir poste effettivamente le questioni metafisiche sviluppate *a partire dallo stato d'animo fondamentale*. Come questioni abbiamo sviluppato queste tre: Cos'è mondo? Cos'è finitezza? Cos'è isolamento? La domanda che si trova in mezzo [269] è la più originaria e la più centrale. In questa sede non seguiremo più oltre la connessione tra stato d'animo fondamentale e metafisica. Vorrei fornire soltanto in

alcuni punti dei *criteri di massima* per l'ulteriore comprensione, e per evitare quei fraintendimenti che, a causa dell'ambiguità della filosofia, possono risultare evidenti e prossimi.

1. Se abbiamo posto a fondamento del nostro interrogare uno stato d'animo fondamentale, e uno ben determinato, ciò non vuol dire che le tre questioni sviluppate a partire da esso esauriscano metafisicamente questo stato d'animo fondamentale stesso, come se da questo stesso potessero venir tratte fuori solamente queste tre questioni determinate. Esse sono solamente attinte *da* esso.

2. D'altro canto, non si può neppure affermare che questo stato d'animo fondamentale determinato sia in sé l'unica via verso queste tre questioni. Proprio in quanto metafisiche, devono poter venir sviluppate *a partire da ogni* stato d'animo fondamentale dell'esser-ci.

3. Purtuttavia, la scelta dello stato d'animo fondamentale per sviluppare e condurre innanzi tali questioni, non è a nostra discrezione. È in un certo senso vero che scegliamo, e nel farlo siamo liberi, eppure siamo, nel più profondo, vincolati e costretti. Questa scelta non è certo un prendere qualcosa a caso tra quanto sta dinanzi a noi per essere selezionato. Piuttosto:

4. La scelta è un vincolarsi alla costrizione che è insita nella metafisica stessa, cioè portare a compimento l'impegno di un determinato esser-ci finito, e cioè prendere su di sé tutto il condizionamento del suo interrogare, in esso racchiuso. Tuttavia se noi ci interroghiamo di volta in volta a partire da uno stato d'animo fondamentale determinato, ciò non significa neppure che questo stato d'animo fondamentale soverchi i rimanenti, che li tenga lontani, che li riduca nel loro significato. Al contrario:

5. Ogni vero stato d'animo fondamentale libera e rende più profondi gli altri, li lega insieme e li dischiude. Fino ad oggi conosciamo davvero troppo poco su questo accadimanto fondamentale dello stato d'animo nell'esser-ci. Non arriveremo a conoscerlo neppure per [270] mezzo di una psicologia dei sentimenti, non lo escogiteremo per mezzo di alcuna riflessione, per quanto smodata possa essere; piuttosto, solamente attraverso l'esser-ci stesso e soltanto finché troveremo la forza di esser-*ci* faremo esperienza di questo accadimento fondamentale. Assolutizza-

re come unico uno stato d'animo fondamentale è dunque insensato tanto quanto il processo di relativizzazione reciproca di tutti i possibili stati d'animo fondamentali. Questo processo è insensato perché qui non si tratta affatto di cose che, poste su uno stesso piano, possano venir scambiate l'una con l'altra. Bensì:

6. Questo accadimento dello stato d'animo fondamentale stesso, e persino della scelta del medesimo nell'impegno dell'esistenza del filosofo è radicato nella storia dell'esser-ci. Ma la storia non può venir calcolata; per mezzo del calcolo e dell'attività essa può venir soltanto celata e repressa. Se pure lo stato d'animo che è di volta in volta proprio di una metafisica, e il modo e la misura in cui esso dispone, sono destino, se cioè al contempo mutano e non sono vincolanti per ogni epoca, *la filosofia resta tuttavia in una condizione di vicinanza privilegiata rispetto ad uno stato d'animo fondamentale determinato.* Ma non perché è filosofia, bensì perché la filosofia, così come a suo modo l'arte, richiede ciò che noi, in modo piuttosto maldestro ed equivoco, intendiamo quando diciamo: deve essere creativa. "Creativa" qui non va inteso come un privilegio e un esser superiore nei confronti dei "non-creativi", lavoratori manuali o uomini d'affari, bensì vuol significare quanto è creativo rispetto all'obbligo che è insito in esso stesso e all'atteggiamento che lo sorregge e sostiene. Creare è un libero dar-forma. Libertà è solamente dove ci si carica sulle spalle un peso da portare. Nel creare questo peso da portare è sempre insito un dovere e uno stato di necessità, del quale l'uomo porta nell'animo la gravità, cosicché si sente oppresso e infelice. Ogni agire creativo, che gli sia chiaro oppure no, che ne parli in modo diffuso oppure no, ha luogo nella melanconia. Ogni agire creativo è nella melanconia, il che però non significa che ogni persona melanconica sia creativa. Di questa connessione tra creatività e melanconia [271] già Aristotele, quando poneva la domanda: Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες;[1] "Per quale ragione tutti gli uomini

---

1. Aristoteles, *Problemata*. Aristotelis Opera. Hg. I. Bekker. Berlino 1831. Vol. II. Λ 1, 953 a 10 sgg. Trad. it. *La "melanconia" dell'uomo di genio*, Il Melangolo, Genova 1981.

che hanno compiuto qualcosa di superiore — sia nella filosofia, sia nella politica, sia nella poesia, sia nelle arti figurative — sono chiaramente melanconici?" Aristotele nomina espressamente Empedocle, Socrate, Platone. (Aristotele distingue una μελαγχολία διὰ φύσιν e una μελαγχολία διὰ νόσον).

7. In quanto agire creativo ed essenziale dell'esser-ci umano, la filosofia è nello *stato d'animo fondamentale della melanconia*. Questa melanconia concerne la forma, non il contenuto del filosofare, e delinea necessariamente uno stato d'animo fondamentale che delimita il carattere di contenuto dell'interrogare filosofico.

Richiamare tali questioni oggi è particolarmente pericoloso, perché si abusa subito di questi chiarimenti per appropriarsi dei prodotti e delle opere, analizzandone psicologicamente l'origine e il modo in cui vengono create.

Oggi la nostra vita spirituale è — nei confronti di se stessa e della storia — costretta sempre più in questo vicolo cieco, e non può più andare né avanti né indietro, è costretta nel vicolo cieco dell'opinione insensata che qualcosa sia afferrato concettualmente e fatto proprio una volta chiarito nella sua origine dal punto di vista psicologico e antropologico. Poiché tutto può venir spiegato in tal modo, sembra avere un valore obiettivo. Ci si convince che questo fornire chiarimenti psicologicamente obiettivi, e lasciar che ogni cosa sia permessa in virtù della sua origine psicologica, sia una forma di tolleranza e di superiore libertà, mentre in definitiva è la più comoda e meno rischiosa forma di tirannia, nella quale non si mette mai nulla in gioco, neppure il proprio punto di vista; infatti anche per questo si ha una spiegazione psicologica. Ora, [272] tutto ciò che abbiamo detto fino ad ora sullo stato d'animo, il modo in cui abbiamo tentato di destare quello stato d'animo fondamentale, tutto ciò può venir sospinto nella direzione di questo intrinseco sfacelo della nostra epoca, anzi, può in qualche modo svicolarvi dentro da sé. Tutto ciò può scivolare in quella direzione, e lo può proprio perché, con queste indagini ci muoviamo forse nel centro del filosofare stesso, e di conseguenza giungiamo nella più vicina vicinanza della sua ambiguità.

Tanto più chiaramente dobbiamo comprendere che gli stati d'animo sono *quello che sono* solamente se *dispongono*, cioè se determinano

un *agire effettivo. Il nostro* agire è qui un *determinato interrogare*. Abbiamo iniziato con la caratterizzazione della prima questione: Cos'è mondo? Abbiamo accennato al fatto che ci sono *diverse vie* di svolgere la questione: 1. l'analisi storiografica della storia del concetto di mondo, 2. lo sviluppo del concetto di mondo a partire dalla nostra comprensione quotidiana del mondo. Scegliamo come terza via un'*osservazione comparata*, i cui punti di appoggio li fissiamo in tre tesi: 1. la pietra è senza mondo. 2. l'animale è povero di mondo. 3. l'uomo è formatore di mondo.

[273] CAPITOLO TERZO

L'INIZIO DELL'OSSERVAZIONE COMPARATA A PARTIRE DALLA TESI DI MEZZO: L'ANIMALE È POVERO DI MONDO

La via verso l'elaborazione della questione: cos'è mondo? dev'essere un'osservazione comparata. Ma questa questione stessa non è priva di radici. Lo stato d'animo fondamentale è il luogo nel quale la questione continua a permanere, e di ciò dobbiamo ricordarci sempre. Per mezzo di una indagine comparata delle tre tesi: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo, vogliamo delimitare in via preliminare che cosa, in generale, dobbiamo comprendere sotto la denominazione *mondo*, in quale direzione dobbiamo guardare per comprenderlo. Ci domandiamo: cos'è mondo? Ci interroghiamo in tal modo non per ottenere una qualche risposta, magari in forma di "definizione", bensì per sviluppare effettivamente una questione metafisica. Nella questione sviluppata correttamente è insito il vero afferrare concettuale metafisico. In altri termini: le questioni metafisiche restano senza risposta — nel senso della comunicazione di uno stato oggettivo, riconosciuto. Le questioni metafisiche restano senza risposta non già perché questa risposta non possa venire raggiunta, non perché la metafisica sia impossibile, bensì perché fornire risposte nel senso della comunicazione di un rapporto oggettivamente constatato, non è sufficiente per tali questioni, anzi le inquina e le soffoca.

Ma ora, per poter effettivamente sviluppare la questione: cos'è mondo?, dobbiamo raggiungere una prima comprensione di quanto intendiamo con "mondo", di ciò per cui serbiamo questa denominazione. Per fornire questa prima comprensione intraprendiamo la suddetta osservazione comparata: la pietra è senza mondo; l'animale è povero di

mondo; l'uomo è formatore di mondo — un'osservazione comparata di pietra, animale, uomo. [274] Il punto di vista del comparare, ciò su cui verte la comparazione, è *la corrispondente relazione* che questi tre enti citati hanno col *mondo*. Le differenze di questa relazione o non-relazione vengono a delineare ciò che chiamiamo mondo. Una tale osservazione comparata procede inizialmente in modo apparentemente assai ingenuo, come se questi tre enti citati fossero tre cose equivalenti, appartenenti ad uno stesso ordine. Iniziamo la caratterizzazione comparata *puntando nel mezzo*, alla questione di cosa significhi: *l'animale è povero di mondo*, e guardando così costantemente ai due lati, all'assenza di mondo della pietra e alla formazione di mondo dell'uomo, e a partire da queste all'animale e alla sua povertà di mondo. Con questa posizione nel procedimento comparativo non abbiamo per il momento deciso nulla riguardo all'ordine metafisico.

§ *45. Il carattere di proposizione delle tesi e il rapporto tra metafisica e scienza positiva*

a) La tesi "l'animale è povero di mondo" come asserzione essenziale e presupposto per la zoologia. Il movimento circolare della filosofia

La tesi-guida in riferimento all'animale suona così: *l'animale è povero di mondo*. Che tipo di proposizione è questa e in conformità a ciò le altre due? Una proposizione sull'animale. L'animale è l'oggetto proprio di ricerca della zoologia. La proposizione è presa a prestito da quest'ultima? La zoologia è infatti una ricerca adeguata, l'indirizzarsi ai dati di fatto che sono delimitati dalla denominazione "animale". La tesi suddetta è una proposizione come: uno dei mezzi con cui le api operaie comunicano di aver trovato un pascolo, è una specie di danza che eseguono nell'alveare, oppure: i mammiferi hanno sette vertebre cervicali. Vediamo facilmente che quella tesi non dice soltanto qualcosa sugli insetti o sui mammiferi; riguarda per esempio anche gli animali invertebrati,

quelli [275] unicellulari, le amebe, gli infusori, i ricci di mare e simili — tutti gli animali, ogni animale. Vista dall'esterno, quella tesi è più generale delle proposizioni suddette. Ma perché e come è più generale? Perché quella tesi vuole asserire qualcosa sull'animalità in quanto tale, sull'essenza dell'animale — una *asserzione essenziale.* Non è tale perché vale per tutti gli animali e non soltanto per alcuni, bensì, al contrario, vale per tutti perché è una asserzione essenziale. La validità generale può sempre e soltanto essere conseguenza dell'essenzialità di una conoscenza, non viceversa.

Ma in cosa consiste ora l'essenzialità di una asserzione, che affermiamo presente nella tesi suddetta, se non nella sua generalità? Da dove proviene questa proposizione: l'animale è povero di mondo? Diremo nuovamente: dalla zoologia, perché questa tratta degli animali. Ma proprio perché tratta di questi, tale proposizione non può essere risultato della sua ricerca, bensì il suo *presupposto*. Infatti in questo presupposto si compie in definitiva una *predeterminazione* di ciò che appartiene in generale all'*essenza dell'animale*, vale a dire una delimitazione del campo all'interno del quale la ricerca positiva sugli animali si deve muovere. Ma se in tale tesi è contenuto un presupposto per ogni zoologia, non può essere ottenuta grazie alla zoologia. Da ciò si potrebbe ricavare l'impressione che, discutendo questa proposizione, ci sbarazziamo di tutti i numerosi e complessi risultati, che oggi neppure un esperto riesce più a dominare. Così sembra. Ma allora quale metro abbiamo ancora per misurare la verità della nostra tesi? Da dove la traiamo? È arbitraria, oppure è un'ipotesi, che si dovrà dimostrare vera soltanto grazie alle singole ricerche?

Né l'una cosa né l'altra. La proposizione non proviene dalla zoologia, e neppure può venir discussa indipendentemente dalla zoologia stessa. La proposizione non si regge senza un determinato orientarsi in zoologia e in biologia, e tuttavia non ha in esse la sua direzione dimostrativa. Questo rapporto non può essere esposto più dettagliatamente in questa sede.

[276] Qui deve venir fornito soltanto un indizio alla peculiarità della proposizione del modo in cui l'intelletto comune si pone nei confronti di proposizioni di tal genere. Apparentemente ricaviamo queste propo-

sizioni dalla scienza in questione (zoologia), e vogliamo al tempo stesso, con tali proposizioni, assicurare alla scienza il suo ambito e di conseguenza la sua possibilità. Dunque ci muoviamo in un *cerchio*. L'intelletto comune può vedere e cogliere solamente quanto si trova in linea retta di fronte a lui, e quindi vuole muoversi costantemente in linea retta, da una cosa a quanto viene immediatamente dopo. Questo lo si chiama progresso. L'intelletto comune vede, anche in un movimento circolare, soltanto alla sua maniera, cioè si muove sulla circonferenza e prende l'andare in cerchio come un andar dritti, fino a che, improvvisamente, si imbatte nel punto di partenza, e allora se ne sta-lì perplesso, perché questo non è affatto un progresso. Ma poiché il progresso è il criterio per comprendere la comprensione comune, ogni procedere in cerchio è già, a priori, un'obiezione, un segno di impossibilità. Nefasto è che nella stessa filosofia si lavori con questo argomento del movimento circolare. Questo argomento è il segno della tendenza ad abbassare la filosofia al livello dell'intelletto comune.

Il movimento circolare della filosofia ha la sua essenzialità non nel percorrere una circonferenza e nel ritornare al punto di partenza, bensì nel guardare nel centro, che è possibile solamente nel procedere circolarmente. Questo centro, cioè il mezzo e il fondamento, si manifesta come centro soltanto in e per un cerchio intorno ad esso. A questo carattere circolare del pensiero filosofico è connessa la sua ambiguità, che non può essere eliminata, né tantomeno appianata dalla dialettica. È caratteristico che nella filosofia e nella sua storia, ritroviamo sempre, e da ultimo in forma grandiosa e geniale, il tentativo di appianare per mezzo della dialettica questa circolarità e ambiguità del pensiero filosofico. Ma ogni sorta di dialettica è in filosofia l'espressione di un imbarazzo.

[277] Vediamo che il rapporto tra metafisica e scienza positiva è ambiguo, e deve esserlo, se quella tesi non è una tesi zoologica bensì *metafisica*. Dobbiamo prendere su di noi questa peculiare ambiguità, questo qualcosa di inquietante che è insito nel carattere circolare della tesi, e dobbiamo ora tentare di avvicinarci a questa tesi dal punto di vista del contenuto. Ma per far ciò, è necessaria ancora una più chiara determinazione del rapporto del nostro interrogare filosofico con la scienza che

chiamiamo zoologia — una discussione che vale per il rapporto della filosofia con qualsiasi scienza.

b) Il rapporto del nostro interrogare filosofico con la zoologia e la biologia

La zoologia, al pari di ogni scienza, è storica, non solo nei suoi progressi in relazione ai risultati, ma altrettanto nei suoi regressi in relazione al suo modo di interrogarsi. I regressi di una scienza per lo più passano inosservati, ma sono più decisivi dei suoi progressi, in quanto colgono sempre un venir meno dell'interrogarsi autentico nella scienza in questione, uno spostamento dell'autentico peso metafisco di una scienza verso la superficie di singole ricerche specifiche, che forse sopravvivono solo in un rapporto di reciprocità. Ogni scienza è storica perché cambia e muta nell'atteggiamento fondamentale nei confronti del suo oggetto, nel modo di concepirlo in generale.

Oggi — e parliamo sempre e soltanto, e anche qui, del *nostro* esserci — ci troviamo in una condizione favorevole, favorevole non soltanto in virtù della multiformità e della vitalità della ricerca, bensì in virtù della tendenza fondamentale di riconferire e assicurare l'autonomia alla "vita", cioè al *modo d'essere di animale e pianta.* Ciò significa: all'interno della totalità delle scienze che denominiamo scienza della natura, la biologia cerca oggi di difendersi dalla tirannia della fisica [278] e della chimica. Ciò non può voler dire che, in determinati ambiti e direzioni, la formulazione di questioni fisiche e chimiche all'interno della biologia non sia legittima e utile. La lotta contro fisica e chimica nella biologia significa, piuttosto, *che la "vita" in quanto tale sostanzialmente non può venir compresa da tali discipline.* Ma ciò implica: non si tratta innanzitutto di spiegare "la sostanza vivente" in modo chimico o fisico, né in secondo luogo di introdurre, quando si crea una situazione di imbarazzo, perché il conto non torna e qualcosa resta oscuro, un altro fattore; in realtà si tratta di delimitare ciò che la fisica e la chimica non riescono a comprendere proprio come ciò che caratterizza l'essenza del vivente. La scienza della biologia si trova dinanzi al compito di progettare in modo

totalmente nuovo ciò intorno a cui si interroga. (O, espresso in altri termini, che non coincidono senz'altro con quanto abbiamo appena detto precedentemente, si tratta oggi di liberarsi dalla concezione della vita come meccanicismo. Questa tendenza negativa era guidata fino a poco tempo fa dalla parola d'ordine: lotta contro il meccanicismo, bensì vitalismo, considerazione teleologica della vita. Questo modo di considerare la vita è carico di fraintendimenti altrettanto grandi quanto quelli caratteristici della concezione meccanicistica della vita.) Con ciò alludiamo anche al fatto che questo grande compito non farà un solo passo avanti, anzi non verrà neppure compreso, se per esempio ora si scende in campo a favore della psicologia degli animali di contro alla mera morfologia e fisiologia. In tal modo infatti non si parla a partire dall'animalità dell'animale, bensì: ciò che prima è stato deformato e frainteso per mezzo della fisica e della chimica, viene frainteso ancora una volta, con l'ausilio di una psicologia presa a prestito grossolanamente dall'uomo.

Da tutto ciò desumiamo quali grandi difficoltà circondino una *interpretazione metafisica della vita*, e quanto sia dura la lotta che la biologia compie per affermare la sua essenza all'interno delle scienze naturali.

[279] Ma poiché l'esistenza di ogni scienza — e così anche quella della biologia — è storica, il suo accadere e il suo rapporto con la metafisica non possono venir pensati e istituiti in modo tale che la biologia abbandoni in qualche modo il suo lavoro di ricerca positivo fino a che non abbia a disposizione una sufficiente teoria metafisica della vita. E neppure può avere un qualche significato, soltanto a posteriori, una teoria metafisica che sussiste puramente per se stessa, avulsa dal contesto, una sorta di riepilogo d'insieme. Ricerca positiva e metafisica non devono venir scisse in tal modo e poste l'una contro l'altra. Non sono due stazioni, disposte l'una dietro l'altra, di un'unica attività. Il loro rapporto non può venir stabilito razionalmente, in serie, come se si trattasse solamente dei due rami di attività, l'uno in grado di fornire i concetti fondamentali, l'altro i dati di fatto, bensì l'*interna unità di scienza e metafisica* è una questione del *destino*. Ciò concerne due elementi: 1. In relazione alla possibilità di una scienza, tutto dipende sempre dal fatto se in un'epoca, accanto alla necessaria massa di operai e di tecnici, nascono ricercatori di primo piano che ne fanno da guida. L'essere guida da par-

te di un ricercatore non consiste in ciò che nelle sue scoperte vi è di sorprendente e di inconsueto, bensì nell'originarietà del suo esser tutt'uno con il più basilare contenuto essenziale del suo campo. Per l'effettiva originarietà dell'esser tutt'uno con questo contenuto essenziale fondamentale, non è assolutamente necessario che tale originarietà sia esplicitamente sorretta da una filosofia e da una metafisica eleborate. Queste non hanno quale intento autentico il fatto di venir applicate prontamente come un medicamento, bensì — senza tenere in considerazione una possibile e immediata utilizzabilità — l'incalcolabile compito di addestrare l'esser-ci a quell'esser-pronto, dal quale proprio quella naturale originarietà viene alla luce e cresce. 2. La seconda condizione fondamentale per la possibilità di una vera scienza come destino, è che i contemporanei siano [280] sufficientemente desti e sufficientemente forti per sopportare e lasciar-esserci persone come i ricercatori. È proprio questa forza e questa sicurezza di lasciare che altri ci siano, che creano qualcosa di essenziale che oggi ci manca — un tratto distintivo delle epoche di natura dubbia. Reagiamo al sensazionale, perché ne abbiamo soltanto fame, e confondiamo i fatti sensazionali con la grandezza. In conformità a questa fame di fatti sensazionali siamo altrettanto liberali e indiscriminati nel distribuire lodi. Ma siamo altrettanto grandi nel trascurare l'essenziale, già per il solo fatto che soltanto di rado riusciamo a trovare la forza di una genuina venerazione, e di rado ci rendiamo capaci l'un l'altro di vedere quanto è degno di venir venerato, e ci manteniamo forti nella venerazione. E, per parlare in termini concreti, e per fortuna proprio in riferimento alla zoologia: quante centinaia di esperti e studenti di scienze naturali passano attraverso l'istituto di zoologia della nostra Università, senza venir minimamente colpiti dal rango di un ricercatore come Spemann. Questo venir-colpiti non può manifestarsi in un vano culto della personalità, bensì può venir testimoniato unicamente nel raccoglimento con cui il singolo si muove nel mondo dei ricercatori.

Il rapporto di scienza positiva e metafisica non è compito di un'attività organizzata e di un'intesa fra le due, bensì destino, vale a dire, è sempre con-determinato dall'intima disposizione nei confronti di ciò che muta nel loro rapporto di comunione reciproca. Tocco questo punto perché questa condizione è decisiva per le nostre università oggi. Da

entrambe le parti vi sono segni caratteristici della mancanza di tale disposizione. Da parte della filosofia ciò è rappresentato da quella peculiare saccenteria con la quale, in forza di una conoscenza filosofica intorno a concetti e formulazioni concettuali, conoscenza acquisita per sentito dire e da letture appena iniziate, ci reputiamo superiori, e tentiamo di criticare pedantemente, dall'esterno, determinate scienze. Poiché il sapere filosofico è più generale, si suppone che sia superiore. Ma questa saccenteria del vuoto sputar sentenze non [281] è un comprendere all'altezza della situazione, un comprendere ottenuto combattendo a partire dalle cose stesse. A questa saccenteria della pseudo-filosofia corrisponde, da parte della ricerca scientifica, l'ostinazione del richiamarsi a cosiddetti dati di fatto, il non comprendere che un dato di fatto, preso per sé, non porta a niente — ogni dato di fatto che viene condotto in campo, è gia sempre il risultato di una interpretazione. Quella saccenteria della filosofia e questa ostinazione della scienza producono quella funesta testardaggine del parlare ognuno per conto proprio, quella parvenza di libertà che, alla fine, abbandona a chiunque il proprio campo, ma che in fondo è soltanto l'insicurezza di tutto ciò che è spiacevole e insufficiente. Questo stato è caratteristico della scienza odierna, ed è il suo più intimo pericolo, tanto più nefasto in quanto non viene autenticamente riconosciuto e compreso. Al contrario, vi si vede l'inizio di quella condizione ideale nella quale la scienza diverrà una tecnica che si svolge in se stessa, e la filosofia una componente della cosiddetta cultura generale. È chiaro che in tal modo non ci prepariamo per una vera comunione tra la vera metafisica e la vera scienza. Per un certo periodo sembrava che la scienza in quanto tale cominciasse a vacillare. Per cui è già comparso anche lo slogan: crisi di fondamento delle scienze. Ma questa crisi non può aprirsi seriamente un varco, e soprattutto non può raggiungere la durata necessaria, perché non ci lasciamo scuotere abbastanza da arrivare ad avere l'ampiezza di prospettive adeguate all'enormità e allo stesso tempo alla basilarità dei nuovi compiti. La scienza non vuole saperne, perché è già da lungo tempo dedita unicamente a soddisfare interessi di carattere pratico-tecnico. Si è stabilito, e continua a rimanere tale, che l'una produce concetti fondamentali e l'altra fornisce dati di fatto. Queste sono le ragioni esistentive essenziali dell'odierno rapporto tra scienza

e filosofia. Queste sono le ragioni che rendono difficile raccapezzarci quando siamo posti nella [282] necessità di procurarci la necessaria sicurezza in relazione al rapporto tra scienza e filosofia.

Con le precedenti osservazioni ci siamo sottratti all'opinione erronea secondo cui la scienza è una connessione di proposizioni valide, dietro alle quali vi è ancora qualcos'altro di valido. Noi concepiamo la scienza piuttosto come una possibilità esistenziale dell'esser-ci umano, non necessaria per l'esser-ci dell'uomo, bensì una libera possibilità dell'esistenza. Vediamo come questa libera possibilità abbia il suo carattere fondamentale nella storicità, e come la modalità del suo sviluppo non sia una questione di organizzazione, e neppure il risultato del predominio di un sistema filosofico, bensì la questione del rispettivo destino del rispettivo esser-ci. Nella misura in cui siamo posti in questo destino, raggiungeremo un giusto modo di rapportarci alla connessione tra filosofia vitale e scienza vitale soltanto se coltiveremo in noi una comprensione adeguata. Ciò non può venir insegnato, bensì è compito dell'intima maturità dell'esistenza.

In virtù di questa connessione, siamo costretti in certo qual modo ad informarci sulla zoologia. Ma non possiamo farlo in modo esteriore, riferendo lo stato delle ricerche e occupandoci di diverse teorie, bensì dobbiamo soltanto tenere presente che oggi tutte le discipline che si occupano del vivente si trovano in una singolare fase di trasformazione, la cui tendenza fondamentale è intenta a restituire alla vita il suo diritto autonomo. Ciò non è senz'altro ovvio né facile, come dimostra l'intera storia del problema. Nell'intera storia del problema della vita possiamo osservare come si tenti di interpretare la vita, cioè il modo di essere di animale e pianta, a partire dall'uomo, oppure, al contrario, di spiegare la vita con l'ausilio dei processi e delle leggi che desumiamo dalla natura materiale. Ma in entrambi i tentativi di spiegazione emergono dei [283] residui che non possono venir spiegati, e che per lo più vengono spiegati solamente eliminandoli. Ma quello che manca in tutto ciò è il tentativo risoluto di porre al sicuro la *vita* in senso primario *a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale*, e comprendere questo compito e la sua necessità. Che questo non riesca facilmente, come dimostra la storia del problema, indica che questi singolari percorsi erronei non si fondano su

una superficialità del pensiero, ma hanno invece ragioni essenziali. D'altro canto osserviamo che la concezione della vita che la colloca a mezza via tra natura materiale ed esistenza dell'uomo, serve spesso come punto di riferimento per quella visione globale con la quale si interpreta l'uomo e il tutto a partire dalla vita: visione del mondo biologistica. In tempi recenti Max Scheler ha tentato di tematizzare in modo unitario, nel contesto di una antropologia, questa progressione gerarchica di ente materiale, vita e spirito in virtù della convinzione che l'uomo sia l'essere che riunisce in se stesso tutti i livelli dell'ente, l'essere fisico, l'essere di pianta e animale e lo specifico essere spirituale. Ritengo che questa tesi sia un errore fondamentale della posizione scheleriana, errore che deve necessariamente precludergli la via della metafisica. In che senso le cose stiano così, lo vedremo nuovamente, a partire dalle trattazioni che compiremo più avanti. D'altra parte il modo in cui Scheler pone la questione è, nonostante questo, e per quanto sia rimasta soltanto un programma, superiore per molti aspetti essenziali, a tutte le posizioni precedenti.

[284] § *46. La tesi "l'animale è povero di mondo" in rapporto alla tesi "l'uomo è formatore di mondo". Il rapporto tra povertà di mondo e formazione di mondo non è un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. Povertà di mondo come fare a meno del mondo*

Se da questa considerazione di principio ritorniamo alla nostra tesi: l'animale è povero di mondo, dobbiamo dire: la possibilità di illustrare questa tesi è ampiamente favorita dalle ultime ricerche della biologia, a condizione che si sia capaci di leggerle con occhio filosofico. Al tempo stesso questa tesi è tale che, come ogni tesi metafisica, può costringere la ricerca positiva ad una riflessione di principio. Anzi a prima vista questa tesi sembra muoversi in senso contrario proprio rispetto alle più penetranti riflessioni di principio biologico-zoologiche, se pensiamo che da J. v. Uexküll in poi è divenuto consueto parlare di un *mondo-ambiente degli animali*. La nostra tesi al contrario dice: l'animale è povero di mondo. Sarebbe istruttivo, e anche utile per la comprensione della nostra pro-

blematica, se ora potessimo dedicarci ad una relazione approfondita, e al tempo stesso già filosoficamente interpretante, sulle nuove teorie della vita. A ciò dobbiamo qui rinunziare. Vi rinunciamo perché il peso fondamentale delle osservazioni, non consiste in una metafisica che abbia per tema la vita (animale e pianta).

Poniamo la tesi: l'animale è povero di mondo *tra* le altre due: la pietra è senza mondo, l'uomo è formatore di mondo. Se consideriamo la seconda tesi in rapporto alla terza, diviene subito chiaro che cosa intendiamo con essa. Povero di mondo — povertà distinta da ricchezza; povertà — il "meno" nei confronti del "più". L'animale è povero di mondo. Ha di meno. Di che cosa? Di ciò che gli è accessibile, di ciò con cui può aver commercio in quanto animale, di ciò da cui in quanto animale può venir colpito, di ciò con cui, in quanto vivente, è in relazione. [285] "Meno" a differenza del "più", della ricchezza della quale dispongono le relazioni dell'esser-ci umano. L'ape, per esempio, ha la sua arnia, i favi, i fiori che ricerca, le altre api del suo sciame. Il mondo delle api è limitato ad una regione determinata, e fisso nella sua estensione. Le cose stanno allo steso modo per il mondo della rana, per il mondo del fringuello ecc. Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto quanto ad estensione, bensì anche quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile. L'ape operaia conosce i fiori a cui fa visita, il loro colore e il loro profumo, ma non conosce gli stami di questi fiori *in quanto* stami, non conosce le radici della pianta, non conosce cose come il numero degli stami e dei petali. Di contro il mondo dell'uomo è ricco, più grande quanto ad estensione, più ampio quanto a penetrazione, non solo costantantemente ampliabile dal punto di vista dell'estensione (basta soltanto aggiungere enti), bensì, anche in relazione alla penetrabilità, può venir scrutato sempre più in profondo. Perciò questo rapporto col mondo, così come l'uomo lo possiede, può venir caratterizzato in termini di continuo accrescimento di ciò a cui l'uomo si rapporta, e, di conseguenza, come formazione di mondo.

Se comprendiamo in questa forma la differenza fra povero di mondo e formatore di mondo, tale differenza si rivela una differenza di grado nei livelli di perfezione nel possesso dell'ente di volta in volta accessibile. Da ciò ricaviamo già il concetto di mondo: mondo significa innan-

zitutto la somma degli enti accessibili, sia per l'animale, sia per l'uomo, mutevole quanto ad estensione e profondità di penetrazione in esso. Il "povero di mondo" è, al tempo stesso, di minor valore nei confronti del "formatore di mondo", che ha il valore più alto. Ciò è così evidente che non è necessario discuterne oltre. Queste riflessioni sono ovvie, da lungo tempo correnti, tanto che non si comprende cosa ci sia da darsi tante arie, e quali contributi questa differenziazione possa mai portare alla [286] determinazione essenziale dell'animalità dell'animale. Sembra che, in qualche modo, camuffiamo questo dato di fatto, introducendo semplicemente parole particolari come "mondo" e "mondo-ambiente".

Certo il rapporto tra la povertà di mondo dell'animale e la formazione di mondo dell'uomo che abbiamo descritto, presenta la sospetta chiarezza di ciò che è ovvio, chiarezza che svanisce già al primo colpo. E tuttavia dobbiamo ben conoscere questa chiarezza illusoria, per sapere a che cosa si richiamano, sempre e con facilità, le cosiddette considerazioni più naturali. È risultato sussistere un rapporto di differenza di grado nell'accessibilità dell'ente — più, meno, minore, maggiore, un rapporto di gradi di perfezione. Tuttavia già una riflessione sommaria rende dubbio il fatto che la povertà sia in sé necessariamente quanto vi è di meno nei confronti della ricchezza. Potrebbe essere proprio il contrario. In ogni caso, questo confronto tra animale e uomo nella caratterizzazione della povertà di mondo e della formazione di mondo, non ammette alcuna stima e valutazione quanto a perfezione e imperfezione — a prescindere dal fatto che una tale stima è altresì affrettata e inadeguata. Infatti cadiamo subito in un grande imbarazzo, in merito alla questione intorno alla maggiore o minore perfezione dell'accessibilità dell'ente, se, ad esempio, paragoniamo la facoltà visiva dell'occhio del falcone con quella dell'occhio umano, oppure l'olfatto del cane con quello dell'uomo. Tanto noi siamo veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare, ancor più se consideriamo che l'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo. Certo, in definitiva da ciò risulta proprio la necessità di un "più alto". Da questo vediamo che non è chiaro ciò in riferimento a cui parliamo di altezza e profondità. C'è, in generale,

in quanto è essenziale, [287] un "più alto" e un "più basso"? L'essenza dell'uomo è più alta dell'essenza dell'animale? Tutto ciò è dubbio già come domanda.

Ma questa valutazione corrente non è discutibile — e quindi da mettere alla prova quanto a legittimità e limiti — soltanto in relazione al rapporto tra animale e uomo. La discutibilità sussiste anche per il modo di giudicare all'interno dello stesso regno animale. È vero che siamo abituati anche qui a parlare di animali superiori e inferiori, eppure è un errore fondamentale ritenere che amebe e infusori siano animali meno perfetti di elefanti e scimmie. Ogni animale e ogni specie animale è in quanto tale esattamente perfetta come le altre. Da tutto quanto abbiamo detto risulta chiaro: se parliamo di una povertà di mondo e di una formazione di mondo, ciò non deve fin da principio venir inteso nel senso di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. È vero che in tali formulazioni si esprimono un rapporto e una differenza, ma sotto un altro aspetto. Quale? È proprio questo che cerchiamo. Per far ciò, è necessario determinare in modo adeguato anche il concetto di *povertà*, e in connessione con il fenomeno del mondo attribuire ad esso il suo significato specifico, per afferrare concettualmente la tesi della povertà di mondo.

Il povero non è affatto semplicemente "meno", il "minore" nei confronti del "più" e del "maggiore". Essere povero non significa semplicemente non possedere nulla o poco o meno dell'altro, bensì essere povero significa *fare a meno*. Questo fare a meno, a sua volta, è possibile in maniere diverse — a seconda di *come* il povero fa a meno, cioè di quale condotta mantiene nel fare a meno, di *come* si pone nei confronti di esso, di *come* considera il fare a meno, in breve, a seconda di *a che cosa* fa a meno e soprattutto di *come* ne fa a meno, cioè di *come* si *sente* nel farlo. È vero che noi usiamo e comprendiamo di rado il termine povertà in questo senso autentico, riferito all'esser-povero dell'uomo, e lo usiamo invece prevalentemente nel significato ampliato e smussato di povero, misero — un fiume povero d'acqua. Ma, anche qui, non sussiste semplicemente un "meno" nei confronti di un "più" in un'altra stagione, bensì "povero" significa: [288] manchevole, non sufficiente. L'essere povero è anche qui un mancare e un restare assente di ciò che potrebbe, e comunemente dovreb-

be, sussistere. Da questo significato smussato deve venir tenuto distinto il primo, cioè, l'esser-povero come un modo del *sentirsi*, che, conformandoci alle espressioni "umile", "melanconico", dobbiamo esprimere con la parola "*armütig*" ("che si sente povero"). In tal modo esprimiamo il fatto che l'essere povero non è una mera qualità, bensì il modo e la maniera in cui l'uomo si pone e si mantiene. Questo *autentico esser-povero* nel senso dell'*esistenza* dell'uomo è sì anch'esso un fare a meno, e deve esserlo, ma in modo tale che da questo fare a meno viene attinta una peculiare forza di chiarezza e di intima libertà per l'esser-ci. L'essere povero nel senso del *sentirsi-poveri* non è una mera indifferenza nei confronti del possesso, bensì è proprio quel caratteristico avere come se non avessimo. Il concetto smussato di "povertà" ha, come sostantivo, entrambi i significati, e dunque anche quello della povertà d'acqua del fiume, sebbene quest'ultimo non possa in quanto tale, nel fare a meno, sentirsi in alcun modo.

Ora, quale significato ha l'espressione "povertà" nel nesso terminologico "povertà di mondo"? Come dobbiamo comprendere la "povertà di mondo" dell'animale? In che senso il regno animale è povero? A tutta prima ciò è oscuro. Non possiamo risolvere la questione ricorrendo ad una trattazione linguistica, bensì soltanto gettando uno sguardo nell'animalità stessa. In ogni caso con questa espressione non viene espresso un semplice "meno" di carattere quantitativo. Ma ciò significa, al tempo stesso: nelle denominazioni "povertà di mondo" e "formazione di mondo", il "mondo" stesso non è espressione che indichi la quantità, la somma e il grado dell'accessibilità dell'ente.

[289] § *47. La tesi "l'animale è povero di mondo" in rapporto alla tesi "la pietra è senza mondo". Assenza di mondo come assenza di accesso all'ente. Caratterizzazione provvisoria del mondo come accessibilità dell'ente*

Ma adesso grazie al concetto di essere povero che abbiamo determinato con più precisione — nel senso del fare a meno —, possiamo tentare di fare un passo avanti nella comprensione di ciò che significa povertà di mondo dell'animale. Se povertà significa fare a meno, allora la tesi

''l'animale è povero di mondo'', significa la stessa cosa che ''l'animale fa a meno del mondo'', che ''l'animale non ha mondo''. Con ciò è determinato il rapporto con la terza tesi, ''l'uomo è formatore di mondo''. Infatti l'uomo ha un mondo.

Ma immediatamente diviene problematico il rapporto della seconda tesi con la prima, ''la pietra è senza mondo'', tanto che sembra non sussistere più alcuna differenza tra la prima e la seconda. La pietra è senza mondo, priva di mondo, non ha mondo. Entrambi, pietra e animale, non hanno mondo. Tuttavia, il non-avere mondo non è nei due casi inteso allo stesso modo. Che sussista una differenza, è indicato dalle diverse espressioni: *assenza* di mondo e *povertà* di mondo. Ma se l'animale viene a trovarsi fino a questo punto nelle vicinanze della pietra, si impone la domanda decisiva intorno alla differenza di queste due modalità, secondo le quali in primo luogo la pietra non ha alcun mondo e poi l'animale non ha mondo. Senza mondo e povero di mondo sono entrambi un non-avere mondo. Povertà di mondo è un fare a meno del mondo. Assenza di mondo è una condizione costitutiva della pietra, tale che la pietra *non può neppure fare a meno* di qualcosa come il mondo. Il mero non-avere mondo qui non è sufficiente. La possibilità del fare a meno richiede altre condizioni. Cosa significa, dunque: la pietra non può neppure fare a meno del mondo? Al punto a cui siamo giunti, è necessario chiarire ciò.

[290] Mondo — lo diciamo provvisoriamente — è l'ente accessibile, è l'ente con cui si ha commercio, ciò che è accessibile, con cui un commercio è possibile, o necessario per il modo di essere dell'ente. La pietra è priva di mondo. Per esempio, la pietra giace sul sentiero. Diciamo: la pietra esercita sul suolo una pressione. Nel farlo ''tocca'' la terra. Ma ciò che qui chiamiamo ''toccare'' non è un tastare. Non è *quella* relazione che una lucertola ha con una pietra, quando giace al sole sopra di essa. E questo toccarsi di pietra e suolo è ancor meno *quel* toccare che sperimentiamo noi quando la nostra mano poggia sulla testa di un'altra persona. Il giacere su... il toccare è nei tre casi di natura fondamentalmente diversa. Per ritornare alla pietra — giacendo sulla terra, essa non la tasta. La terra per la pietra *non* è *data* come sostegno, come ciò che sorregge quella, la pietra, e tanto meno poi in quanto terra, né la pietra

può certo, nel giacere, compiere ricerche intorno alla terra in quanto tale. La pietra giace sul sentiero. Se la gettiamo sul prato vi rimane ferma. La scagliamo in una fossa piena d'acqua. Va giù e resta sul fondo. La pietra si trova, a seconda delle circostanze, ora quà ora là tra e in mezzo ad altre cose, in un modo tale che ciò tra cui sussiste non le è, per essenza, accessibile. Poiché la pietra, nel suo essere-pietra, non ha alcun accesso alle altre cose, tra le quali si trova, così da raggiungerle e possederle in quanto tali, essa non può neppure, in generale, farne a meno. La pietra è, cioè è questa e quella, e in quanto tale è qui e là, oppure non è presente. Essa è — ma al suo essere appartiene l'essenziale mancanza di accesso all'ente in mezzo al quale, secondo il suo modo di essere (sussistenza), è. La pietra è senza mondo. *Assenza di mondo* significa ora: assenza di accesso all'ente (*in quanto* ente) nel mezzo del quale l'ente in questione che ha tale modo di essere è, assenza di accesso che è propria del modo di essere dell'ente in questione, e anzi ne è l'elemento [291] caratterizzante. Non è accettabile far passare questa assenza di accesso della pietra come una mancanza. È proprio questa assenza di accesso infatti ciò che rende possibile questo specifico essere, cioè il contesto ontologico della natura fisica materiale e le sue leggi. La lucertola non è semplicemente presente al sole sulla pietra riscaldata. Ha cercato quella pietra, è solita cercarla. Spostata via da lì, non rimane ferma da nessuna parte, la cerca di nuovo — se poi la ritrova, oppure no, è lo stesso. Al sole essa prende il sole. Diciamo così, anche se è dubbio che nel farlo, si comporti come noi, quando stiamo sdraiati al sole, che il sole le sia accessibile *in quanto* sole, che possa sentire la lastra di roccia *in quanto* lastra di roccia. Ma ciononostante il suo rapporto col sole e col calore è diverso dal rapporto che ha la pietra che sussiste ed è riscaldata dal sole. Se anche evitiamo ogni sorta di erronea e affrettata interpretazione psicologica del modo d'essere della lucertola, e non "facciamo sentire" ad essa ciò che sentiamo noi stessi, nel *modo d'essere* della lucertola, dell'*animale*, vediamo tuttavia una differenza nei confronti del *modo d'essere* di una *cosa materiale*. È vero che la lastra di roccia sulla quale la lucertola si posa, non è per la lucertola una lastra di roccia che possa essere oggetto di ricerca mineralogica: il sole in cui essa si riscalda non le è dato *in quanto* sole, così che essa possa porsi domande e fornire

risposte di carattere astrofisico. Ma la lucertola non è neppure semplicemente sussistente *accanto* alla lastra di roccia e *tra* altre cose, come per esempio il sole, sussistente al pari di una pietra che le sta accanto, bensì ha una *propria relazione* con la lastra di roccia e col sole e con altre cose. Si è tentati di dire: ciò che noi incontriamo come lastra di roccia e come sole, per la lucertola sono appunto cose da lucertola. Quando diciamo che la lucertola sta sulla lastra di roccia, dovremmo cancellare la parola "lastra di roccia", per indicare che ciò su cui essa giace, le è sì dato *in qualche modo*, ma tuttavia non le è noto *in quanto* lastra di roccia. La cancellazione non significa soltanto: qualcos'altro, preso come qualcos'altro, bensì: niente affatto accessibile [292] *in quanto ente*. Il filo d'erba sul quale un maggiolino si arrampica correndo, non è per quest'ultimo un filo d'erba, né una possibile parte di una balla di fieno che il contadino dà da mangiare alla sua mucca, bensì il filo d'erba è un sentiero per maggiolini, sul quale esso non va in cerca di un qualcosa da mangiare, bensì di cibo per maggiolini. L'animale ha in quanto animale determinate relazioni, di volta in volta, con il suo nutrimento e con la sua preda, con i suoi nemici, con il suo partner sessuale. Queste relazioni, che per noi sono infinitamente difficili da percepire e che richiedono un gran numero di accorgimenti metodici, hanno un carattere peculiare, che fino ad ora non è affatto stato visto e compreso metafisicamente, e che impareremo a conoscere più avanti, nell'interpretazione conclusiva. L'animale non ha solamente una relazione determinata con l'ambito del nutrimento, della preda, dei nemici e dell'accoppiamento, bensì, nell'arco della sua vita, si mantiene al tempo stesso, e di volta in volta, in un elemento mediano determinato, sia questo l'acqua o l'aria o entrambe, in modo tale da non avvertire l'elemento mediano che gli è proprio. Infatti proprio lo spostamento dall'elemento cui è adatto, verso uno estraneo, gli fa scattare immediatamente la tendenza a fuggire e a ritornare nel primo. Dunque all'animale è accessibile qualcosa, e non qualcosa di casuale entro limiti determinati dal caso. Il suo *modo di essere*, che noi chiamiamo "*vita*", *non* è *senza accesso* a ciò che è accanto ad esso e in mezzo al quale si trova come vivente. In virtù di questa connessione si dice dunque che l'animale ha il suo mondo-ambiente e si muove in

esso. L'animale è, per la durata della sua vita, imprigionato nel suo mondo-ambiente come in un tubo che non si allarga, né si restringe.

Se concepiamo il *mondo* come *accessibilità dell'ente*, come possiamo poi, visto che è manifesto che l'animale ha accesso a qualcosa, affermare che l'animale è povero di mondo, e proprio nel senso in cui essere povero significa "fare a meno?" Per quanto all'animale l'ente sia accessibile in modo diverso ed entro [293] limiti più ristretti, esso non fa a meno del mondo in senso assoluto. L'animale ha mondo. All'animale non appartiene dunque un puro e semplice fare a meno del mondo.

§ *48. L'animale nel suo avere mondo e non-avere mondo: il raggiungimento del punto mancante per il chiarimento del concetto di mondo*

L'osservazione comparativa compiuta finora ha già reso più chiare le tesi nel loro significato, ma il problema-guida, la questione intorno al concetto di mondo, si è accentuato. L'insicurezza su quanto dobbiamo comprendere sotto il concetto di mondo, e di relazione col mondo, si è accresciuta. Se con mondo intendiamo: l'ente nella sua rispettiva accessibilità, se accessibilità dell'ente è un carattere fondamentale del concetto di mondo, allora l'animale, se è vero che il vivente possiede il carattere dell'avere accesso ad altro, si trova dalla parte dell'uomo. Nell'animale e nell'uomo riscontriamo un *avere mondo*. D'altro canto, se la tesi mediana della povertà di mondo dell'animale sussiste a buon diritto, e la povertà è un fare a meno, e il fare a meno è un non-avere, allora l'animale si trova dalla parte della pietra. Nell'animale si mostra dunque un *avere mondo* e *al tempo stesso* un *non-avere mondo*. Ciò è contradditorio, e perciò logicamente impossibile. Ma la metafisica, e quanto è essenziale, hanno una logica diversa da quella del sano buon senso. Se queste proposizioni sull'avere e non-avere mondo con riferimento all'animale, sussistono a buon diritto, allora nei due casi usiamo le espressioni "mondo" e "accessibilità dell'ente" in senso diverso. In altre parole, il concetto di mondo non è ancora stato chiarito. A causa dell'oscurità del concetto di mondo non riusciamo ancora a vederci chia-

ro. Ma tuttavia abbiamo raggiunto il "punto" da cui un chiarimento deve incominciare, il nodo che dobbiamo cercare di sciogliere in primo luogo. Lo scioglimento è possibile soltanto se seguiamo il modo in cui il nodo è annodato, [294] l'intreccio delle proposizioni: l'animale ha mondo — l'animale non ha mondo. In certo qual modo qui si intrecciano gli estremi di assenza di mondo e formazione del mondo. Qui, nella risoluzione originaria del problema, deve mostrarsi che cosa significa mondo, e, cosa ancora più importante, se noi comprendiamo il concetto di mondo e il fenomeno del mondo, o se questa parola è per noi soltanto un'espressione vuota. L'intreccio si esprime nella posizione mediana della tesi che riguarda l'animale. Si tratta dunque di tentare nuovamente di gettare uno sguardo sull'essenza dell'animale, sull'animalità. Ma ora non possiamo più farlo con l'ingenuità iniziale. È risultato infatti che il mondo dell'animale — se pure parliamo in questi termini — non è una modalità e un grado del mondo dell'uomo. Ma l'animale non è neppure semplicemente qualcosa che sussiste, bensì nel suo modo di essere è caratterizzato dal fatto che possiede accessibilità a... La questione è ora più precisa: a che cosa si rapporta l'animale, e in che modo si trova in relazione con ciò che esso cerca come nutrimento, si procura come preda, scaccia come nemico?

CHIARIFICAZIONE DELL'ESSENZA DELLA POVERTÀ DI MONDO DELL'ANIMALE SEGUENDO LA VIA DELLA QUESTIONE INTORNO ALL'ESSENZA DELL'ANIMALITÀ, DELLA VITA IN GENERALE, DELL'ORGANISMO

§ 49. *La questione metodica del potersi trasporre in un altro ente (animale, pietra, uomo) come questione di contenuto intorno al modo di essere di questi enti*

Dobbiamo fornire ragguagli su come l'animale stia in relazione con tutto ciò, e su come ciò che lo colpisce, con cui sta in relazione, gli sia dato. Come possiamo fornire ragguagli su ciò? In che altro modo, se non trasponendoci nell'animale. Ma così non correremo il rischio di interpretare l'essere dell'animale a partire da noi? Ma alla fine potremo superare questo equivoco. Assai più importante è la questione di principio: *possiamo, in generale, trasporci nell'animale*, quando non possiamo quasi neppure trasporci in un essere simile a noi, in una persona? E come stanno le cose, poi, riguardo alla pietra — possiamo trasporci in una pietra?

In un batter d'occhio ci troviamo nuovamente di fronte ad una questione *metodica*, ma a una questione metodica *di natura del tutto particolare*. In definitiva, ogni questione di metodo, cioè ogni questione che riguarda il modo e la maniera in cui possiamo e dobbiamo andare *verso* una cosa e starle *dietro*, è connessa alla questione intorno al *carattere di contenuto* della cosa in questione. Ma nel nostro caso le cose stanno così in un senso del tutto particolare. Infatti per noi il *problema di contenuto* è proprio l'*accessibilità stessa*, l'aver-accesso dell'animale o dell'uomo a qualcos'altro, come carattere di ciò che l'animale o l'uomo sono. Questa questione metodica è quindi, in senso stretto, una *questione*

di contenuto. Se dunque ci domandiamo: come [296] stanno le cose riguardo al trasporsi e alla possibilità del trasporsi dell'uomo nell'uomo, nell'animale, nella pietra, ci domandiamo al tempo stesso: che modo di essere hanno questi enti, i quali ammettono un trasporsi in essi oppure lo ostacolano, o, ancora, lo respingono come assolutamente inadeguato?

Come stanno le cose riguardo a questa possibilità dell'uomo di trasporsi in un ente che egli stesso non è — sia questo ente simile a lui o di natura completamente diversa? Non possiamo pensare di sviluppare in questa sede tale questione in tutta la sua ampiezza. Essa deve venir mantenuta entro *quei* confini che il nostro problema prescrive. Si tratta dunque, innanzitutto, di chiarire la tesi: l'animale è povero di mondo. Vogliamo chiarire la questione della possibilità del trasporsi dell'uomo nell'uomo, nell'animale, nella pietra discutendo le *tre* questioni: possiamo trasporci nell'animale? Possiamo trasporci nella pietra? Possiamo trasporci nell'uomo? In tali questioni, il problema della possibiltà di comprensione ci preoccupa meno di ciò che apprendiamo su quanto dobbiamo comprendere. La trattazione di questa questione del trasporsi serve unicamente a chiarificare pietra, animale e uomo in riferimento al problema del mondo. La trattazione che segue, ha il compito specifico di abbandonare l'iniziale impostazione ingenua della questione, che procedeva come se si trattasse di tre enti allo stesso modo sussistenti.

In generale si tratta della questione della possibilità del trasporsi dell'uomo in un altro ente che non è egli stesso. Trasporsi non significa qui l'effettivo portar-dentro un ente uomo all'interno di un altro ente. Non significa neppure un effettivo sostituire l'altro ente, un porsi-al-posto-di-quello. L'altro ente deve, piuttosto, venir mantenuto proprio in quanto ciò *che* è e *come* è. Trasporsi in questo ente vuol dire accompagnarsi con ciò che l'ente è, e con il come l'ente è: — in tale accompagnarsi, apprendere immediatamente sull'ente *con* [297] il quale *in tal modo* ci accompagnamo, come stiano le cose riguardo ad esso, fornire ragguagli su come si senta essere e forse, in questo accompagnarsi, intuire l'altro ente in modo addirittura più acuto e più essenziale di quanto esso stesso sia in grado di fare. Accompagnarsi con l'altro può poi significare ulteriormente: aiutarlo ad arrivare a se stesso — ma anche farlo dubitare di se stesso. Trasporsi non vuol dire, dunque, porsi realmen-

te al posto dell'altro ente, scacciando quest'ultimo. Tanto ciò sembra essere chiaro in *negativo*, altrettanto erronea è spesso l'interpretazione positiva di questo trasporsi. Si dice: certo, *non* si tratta *realmente* di un trasporsi al di là nell'altro ente, cosicché questo venga in qualche modo colmato e riempito con noi e il posto occupato da noi resti vuoto. Beninteso, non realmente bensì *soltanto nel pensiero*. Ed è facile che ciò venga poi a significare: non realmente, bensì *soltanto come-se; fare come-se* noi fossimo l'altro ente.

In questa concezione del trasporsi, assai diffusa anche in filosofia, è insito un errore fondamentale, perché trascura proprio il momento *positivo* del trasporsi, che è decisivo. Questo non consiste nel fatto che noi, dimenticando in qualche modo noi stessi, facciamo il più possibile come se fossimo l'altro ente, bensì, al contrario, nel fatto che noi siamo proprio noi stessi, procurandoci solamente così la possibilità di poter accompagnarsi, *in quanto altro* — nei confronti dell'ente —, con esso. Non c'è alcun accompagnarsi dove colui che vuole e deve accompagnarsi abbandona prima se stesso. "Trasporsi in... " non significa né un reale mettersi al di là, né un mero esperimento di pensiero, o un far finta di esserci riusciti. Ma la questione è: che cosa vuol dire, qui, essere noi stessi e procurarci così la possibilità di accompagnarci con l'altro?

Cosa vuol dire accompagnarsi? *Con che cosa* accompagnamo, *e come*?

Se comprendiamo il trasporsi in un altro ente come accompagnarsi con esso, è chiaro che la parola "trasporsi" è in un certo senso equivoca, ed è del tutto insufficiente rispetto al momento [298] decisivo di questo rapporto. Lo stesso vale per la parola "immedesimazione", che significa che per arrivare all'altro dobbiamo immedesimarci in lui, il che implica che prima ne eravamo al di fuori. La parola "immedesimazione" è divenuta il filo conduttore di tutta una catena di teorie fondamentalmente erronee sul rapporto dell'uomo con altri uomini, e in generale con l'ente altro da lui, teorie che solo oggi stiamo lentamente superando. Ma, proprio come il coniare e porre in evidenza una parola per un'espressione-guida, indica il fatto che si è destata una nuova conoscenza, così anche lo scomparire dal linguaggio di tali espressioni è spesso il segno di un mutamento nella concezione e del superamento di un er-

rore. Se oggi non parliamo più di esperienze vissute, di esperienze vissute della coscienza e di coscienza, e *siamo invece costretti ad un altro linguaggio in virtù di una metamorfosi dell'esistenza*, ciò non è dovuto al capriccio e alla voglia d'originalità della filosofia. Più precisamente, questo mutamento avviene con questo diverso linguaggio. Se oggi abbandoniamo la parola "immedesimazione" e scegliamo soltanto provvisoriamente e condizionatamente il modo di dire del trasporsi nell'altro, e parliamo in altri termini, non si tratta della scelta di un'espressione migliore che esprima la stessa idea e la stessa cosa, bensì *idea e cosa sono divenute diverse*. D'altro canto, non è casuale che tali espressioni come "trasporsi" e "immedesimazione" abbiano preso il sopravvento per questi rapporti fondamentali dell'uomo con l'ente. Non possiamo adesso approfondirne le ragioni; e ci dedichiamo, invece, a questo chiarimento provvisorio di ciò che intendiamo autenticamente con "trasporsi" — cioè un accompagnarsi — chiarendo le tre questioni: possiamo trasporci nell'*animale*? Possiamo trasporci nella *pietra*? Possiamo trasporci in un *altro uomo*?

Se poniamo la *prima questione*: possiamo trasporci nell'animale?, che cosa è per noi autenticamente problematico? [299] Nient'altro che questo: se riusciamo ad accompagnarci con l'animale nel modo in cui esso ascolta e vede, in cui attacca la sua preda e fugge dai suoi nemici, in cui costruisce il suo nido, eccetera. Problematico non è dunque per noi il fatto che l'ente nel quale vogliamo trasporci, si rapporti ad altro — che abbia accesso e dunque commercio con la preda e il nemico. In tale questione: possiamo trasporci nell'animale?, presupponiamo come non problematico il fatto che, in generale, in riferimento all'animale, sia possibile — e non del tutto insensato — un accompagnarsi, un *concorrere* all'*accesso e al commercio dell'animale nel suo mondo*. Non è affatto problematico che l'animale, in quanto tale, porti in qualche modo con sé una tale sfera di trasponibilità. Problematica è soltanto l'effettiva riuscita del nostro trasporci in questa sfera determinata. Problematici sono i necessari provvedimenti da prendere per la realizzazione di un tale trasporsi, e i confini fattuali di quest'ultimo.

Se poi poniamo la *seconda questione* e ci domandiamo: possiamo trasporci in una pietra?, ci muoviamo, nonostante l'analoga formula-

zione linguistica, in una questione totalmente diversa. Ora non ci chiediamo se, di fatto, abbiamo mezzi e vie per accompagnarci con il modo e la maniera in cui la pietra è, bensì se la pietra in quanto pietra offra e possa offrire, in generale, una possibilità di trasporsi in essa, e se in questo caso qualcosa come un accompagnarsi abbia in generale ancora un senso. Con tale questione abbiamo per lo più pronta anche la risposta. Rispondiamo: no, non possiamo trasporci in una pietra, e ciò è impossibile non già perché ci manchino i mezzi per compiere questo qualcosa in sé possibile, bensì perché la pietra in quanto tale non ammette affatto questa possibilità, non ci offre alcuna sfera di trasponibilità in essa come appartenente al suo essere. Dico espressamente: per lo più rispondiamo così, perché, in effetti, ci sono vie e maniere dell'esser-ci umano nelle quali l'uomo considera le cose puramente materiali, ma anche quelle tecniche, non in quanto tali, bensì — come diciamo, in modo forse equivoco, [300] — le "anima". Ciò accade in due possibilità fondamentali: in primo luogo quando l'esser-ci umano, nella sua esistenza, è determinato dal mito, e in un secondo caso nell'arte. Ma sarebbe fondamentalmente sbagliato volersi sbarazzare di questo modo d'agire dell'"animazione", sostenendo che si tratta di un'eccezione, o magari di un procedimento allegorico, tale da non corrispondere realmente ai dati di fatto, di qualcosa che resta in qualche modo irreale e si fonda sull'immaginazione, una mera illusione. Qui non si tratta della contrapposizione di realtà e illusione, bensì della differenza tra modalità fondamentalmente diverse di una verità possibile. Ma ora fedeli al nostro tema, restiamo nella dimensione veritativa della conoscenza scientifica e metafisica, la quale determina da lungo tempo anche il carattere di verità del pensare e giudicare quotidiano, della nostra conoscenza "naturale". Se ora poniamo la terza questione: possiamo in quanto uomini trasporci in un altro uomo?, le cose stanno di nuovo in modo diverso rispetto alle due precedenti questioni. In questo caso sembra trattarsi di una questione analoga a quella dell'animale, anzi, qui è ancora per noi meno problematico, o in fondo non lo è per nulla, il fatto che gli altri uomini in certi ambiti e situazioni abbiano, mediamente, una condotta in rapporto alle cose del tutto simile alla nostra, più ancora che più persone non soltanto abbiano la stessa condotta in rapporto alle stesse co-

se, bensì che possano condividere l'un l'altro un medesimo comportamento, senza che quanto venga così condiviso risulti frammentato — in modo tale da rendere possibile un concorso con il loro accesso alle cose e il loro commercio con esse. Questa è una *componente fondamentale* dell'esperienza esistenziale immediata dell'uomo stesso. Problematica è, nuovamente, soltanto l'ampiezza effettiva e i mezzi del poter accompagnarsi nei singoli casi. Sappiamo infatti dall'esperienza quotidiana dell'esser-ci — e lo esprimiamo spesso, quasi come una lamentela — che facciamo molta fatica a trasporci in un'altra persona e raramente riusciamo davvero ad accompagnarci con lei.

[301] E tuttavia la questione di cui ci stiamo occupando, la terza, se possiamo trasporci in un altro uomo, non è del tutto riconducibile a quella relativa alla possibilità di trasporsi nell'animale. In quel caso presupponiamo tacitamente che questa possibilità del trasporsi e di un certo accompagnarsi fondamentalmente sussista, e cioè, come diciamo anche, che abbia un senso. Ma qui, nel caso dell'uomo, non possiamo affatto fare questa presupposizione — non possiamo cioè, presupporre la possibilità di principio di un trasporsi da parte di un uomo in un altro uomo. Non possiamo fare questa presupposizione non già perché l'altro uomo respinga per sua essenza, come la pietra, la possibilità del trasporsi in lui, bensì perché questa possibilità appartiene già originariamente all'essenza che è propria dell'uomo. Nella misura in cui un uomo esiste, è, in quanto esistente, già trasposto in altri uomini, anche qualora di fatto non vi siano altri uomini nelle vicinanze. Esser-ci dell'uomo, esser-ci nell'uomo significa dunque — non esclusivamente, ma tra l'altro — esser-trasposti in altri uomini. Il poter-trasporsi in altri uomini come concorrere con loro, con l'esser-ci in loro, accade già da sempre in virtù dell'esser-ci dell'uomo — in quanto esser-ci. Infatti esser-ci significa: *con-essere con altri*, e precisamente nella maniera dell'esser-ci, cioè dell'esistere-con. La questione: possiamo noi uomini trasporci in un altro uomo?, è indiscutibile, perché non è una questione possibile. È senza senso, anzi assurda, perché è fondamentalmente superflua. Se nella questione, se possiamo trasporci in altri uomini, pensiamo veramente il concetto, l'essenza dell'uomo, non riusciamo neppure a concludere la formulazione della domanda. Il con-essere con... appartiene all'essenza

dell'esistenza dell'uomo, cioè di ognuno come singolo.

Eppure: quante volte, e quanto a lungo, soffriamo profondamente del non-poter-accompagnarci con altri. E non sopraggiunge forse ogni volta un nuovo slancio nel nostro [302] esser-ci, quando in una relazione essenziale con altri uomini riusciamo ad accompagnarci con loro? Di conseguenza, il poter-accompagnarsi, il poter-trasporsi, è problematico anche nel caso dell'uomo, *anche se* egli, anzi, *proprio perché* egli, in conformità all'essenza del suo essere, si trova già da sempre in un con-essere con altri. Infatti questa costituzione essenziale dell'esser-ci umano, secondo la quale egli è per natura con-essere con altri, implica che l'uomo effettivamente esistente si muova necessariamente, di fatto, già da sempre in una maniera determinata del con-essere con, vale a dire in un accompagnarsi. Per varie ragioni però, in parte essenziali, questo accompagnarsi dell'uno con l'altro è un andare l'uno separato dall'altro e l'uno contro l'altro, oppure, innanzitutto e per lo più, un andare l'uno accanto all'altro. Proprio questo non evidente, ovvio andare l'uno accanto all'altro come maniera determinata dell'uno-con-l'altro e dell'essere trasposto dell'uno nell'altro, questo andare l'uno accanto all'altro suscita l'apparenza che questo l'uno-accanto-all'altro debba venir innanzitutto superato gettando in esso un ponte, che non vi sia affatto un essere-trasposto dell'uno nell'altro, che l'uno debba prima immedesimarsi nell'altro, per poter giungere a lui. Questa apparenza si è da lungo tempo fatta beffe della filosofia, in proporzioni che si stenta a credere possibili. Questa apparenza viene, oltretutto, dalla filosofia ancora rafforzata, perché questa ha introdotto il dogma secondo cui il singolo uomo è per se stesso un singolo, e che il singolo Io è, con la sfera del suo Io, ciò che innanzitutto, prima di tutto, o nel modo più certo gli è dato. In tal modo viene sancita filosoficamente l'opinione secondo la quale un essere "l'uno-con-l'altro" deve innanzitutto e in primo luogo scaturire a partire da questo isolamento solipsistico.

Da questa connessione si vede come sia decisivo afferrare concettualmente, in modo appropriato, questo rapporto fondamentale dell'uomo con l'uomo, e quindi la caratterizzazione essenziale dell'esser-ci umano, per poter ora porre con successo l'ulteriore questione di come l'uomo, della cui essenza fa parte questo [303] con-essere con altri, si possa

trasporre in un animale, in un animale, del quale in un certo qual modo è ovvio che, da parte sua, porti con sé una sfera peculiare di possibile trasponibilità in esso, in conformità all'animalità che gli è propria.

Riepiloghiamo ancora una volta quanto abbiamo detto. Ci occupiamo della questione intorno all'essenza dell'animalità dell'animale. Si tratta ora di sviluppare tale questione in quanto tale. Molto più importante ed essenziale di una facile risposta, è per noi lo sviluppo della questione stessa. Ogni risposta infatti, se è vera, è condizionata, e di conseguenza può cambiare e mutare. Ma ciò che rimane, e continua sempre ad essere compito della filosofia, è appunto sviluppare realmente la difficoltà fondamentale di questa questione, afferrare concettualmente questa questione intorno *all'essenza dell'animalità*, e quindi intorno *all'essenza della vita in generale* in tutta la sua problematicità. Soltanto seguendo questa via possiamo riuscire a portarci vicino al contenuto essenziale del problema che vi è racchiuso.

Perciò in queste osservazioni, cerchiamo intenzionalmente di illustrare in modo nuovo la difficoltà del problema a partire da prospettive molto diverse tra loro, e da ultimo seguendo il cammino che prende come base la possibilità del trasporsi dell'uomo in un altro uomo, nell'animale e nella pietra. L'intento particolare di questa trattazione specifica consiste nel liberarci definitivamente dall'ingenuità in cui ci siamo mossi a tutta prima, quando credevamo, inizialmente, che ciò che costituisce il problema, si tratti di pietra, animale, uomo, o anche della pianta, sia tale da esserci dato nello stesso senso e in modo uniforme su di un unico piano. Questo punto di partenza apparentemente naturale e immediato, che prende le mosse dalla molteplicità di un qualcosa di dato in modo apparentemente uniforme è, di fatto, un'apparenza illusoria, che viene subito alla luce, se iniziamo a porre questa domanda: possiamo trasporci nell'animale, nella pietra, nell'uomo?

Abbiamo parafrasato il trasporsi più che altro con l'espressione [304] "accompagnarsi", e abbiamo subito visto che, in definitiva, l'espressione "trasporsi" è inadeguata, almeno dove si tratta dell'accompagnarsi di un uomo con gli altri. Tanto più è inadeguata l'espressione, e la posizione interrogativa che le fa da guida, nella denominazione "immedesimazione". Riguardo a queste tre questioni: possiamo trasporci in un ani-

male, in una pietra, in un uomo?, è risultato per la prima questione: la trasponibilità dell'uomo nell'animale è per l'uomo fondamentalmente possibile, cioè questa possibilità non viene da questi, ragionevolmente, posta in questione. Problematica è soltanto la realizzazione effettiva di questa possibilità del trasporsi nell'animale. In riferimento alla pietra la domanda: possiamo trasporci in una pietra? è fondamentalmente impossibile, e la questione intorno ad una via per trasporsi di fatto in essa è dunque più che mai senza senso. In riferimento all'uomo, nel senso del poter-trasporsi di un uomo in un altro, risulta che questa questione è superflua, e che in un certo senso essa non conosce ciò intorno a cui si interroga. Infatti, se in tale questione l'uomo viene davvero inteso nella sua essenza, questa questione viene a cadere, in quanto essere-uomo significa: essere-trasposto nell'altro, con-essere con l'altro. La questione della realizzazione effettiva di questo essero-l'uno-con-l'altro non è un problema di immedesimazione e non è il problema teoretico del trasporsi, bensì è una questione dell'esistenza effettiva. Grazie alla discussione di queste questioni, e in particolare dell'ultima, abbiamo anche scorto la ragione della possibilità della teoria erronea dell'immedesimazione e di tutto ciò che le è connesso. Questa teoria nasce dall'opinione che l'uomo, nel suo rapportarsi ad altri uomini, sia innanzitutto, per sé, un essere isolato, e che fondamentalmente sia necessario cercare un ponte che conduce dall'uno verso l'altro e viceversa. Ma l'apparenza illusoria di questo isolamento deriva dal fatto che gli uomini si muovono in effetti in un essere-trasposti l'uno nell'altro di tipo peculiare, che ha il carattere dell'indifferente accompagnarsi l'uno accanto all'altro. [305] Questa apparenza illusoria di un iniziale esser-separati di uomo e uomo viene rafforzata dal fatto che la filosofia ha introdotto il dogma: l'uomo è innanzitutto soggetto e coscienza, e in quanto tale è ciò che è dato in primo luogo e in modo assolutamente certo a questo soggetto.

Questa teoria, secondo la quale l'uomo è innanzitutto soggetto e coscienza, e in quanto tale è dato a se stesso per primo e nella maniera più certa, teoria che in definitiva è sorta da prospettive e intenti assai diversi, nel contesto della fondazione della metafisica in Cartesio, ha attraversato l'intera filosofia moderna e ha subito in Kant una metamorfosi peculiare, anche se non essenziale. Questa ha poi condotto, nella

filosofia *hegeliana*, che per questa ragione chiamiamo anche idealismo assoluto, ad assolutizzare l'impostazione che prende le mosse dal soggetto-io isolato. Se intendiamo l'uomo in questo senso, come soggetto e coscienza, come l'idealismo moderno a partire da Cartesio ritiene ovvio, ci viene sottratta fin da principio la possibilità fondamentale di penetrare nell'essenza originaria dell'uomo, cioè di afferrare concettualmente l'esser-ci. Tutte le correzioni posteriori non servono a niente, bensì conducono soltanto alla posizione che si è venuta a formare nell'idealismo assoluto di Hegel. Non posso qui occuparmi oltre di queste connessioni da un punto di vista storico. Accenno soltanto al fatto che questo problema del rapporto di uomo e uomo, non è una questione di teoria della conoscenza e della comprensione dell'uno da parte dell'altro, bensì un problema dell'essere stesso, cioè un problema della metafisica. In Kant e nei suoi successori, a partire da un concetto dell'uomo-come-Io e della personalità umana fondamentalmente insufficiente, si risale alla *persona assoluta*, allo *spirito assoluto*, e a partire da questo insufficiente concetto di spirito viene a sua volta determinata a ritroso [306] l'essenza dell'uomo. La compiutezza di questo sistema assoluto trae in inganno, distogliendo dalla discutibilità della sua impostazione e del suo punto di partenza, che consiste nel fatto che il problema dell'uomo, dell'esser-ci umano in generale, non è per nulla diventato autenticamente un problema. Ma questo passo che Hegel ha compiuto da Kant all'idealismo assoluto è l'unica conseguenza logica dello sviluppo della filosofia occidentale. Essa è divenuta *possibile* e *necessaria* con Kant, perché in Kant stesso il problema dell'esser-ci umano, della finitezza, non è divenuto problema autentico, e cioè problema centrale della filosofia, perché Kant stesso, come mostra la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, preferì questa strada allo scappare via da una finitezza interamente non compresa e tranquillizzarsi in una sorta di infinitezza. Non posso occuparmi più approfonditamente di questo contesto: l'ho trattato nel mio scritto *Kant e il problema della metafisica*, dove cerco di sviluppare la necessità del problema della finitezza per la metafisica. Non è stata mia intenzione fornire una interpretazione migliore di Kant. Ciò che i neokantiani e i veterokantiani pensano di Kant, mi è del tutto indifferente. La suddetta conseguenza logica è necessaria, e ammirevole il modo in

cui Hegel la conduce a termine, e tuttavia, in quanto conseguenza logica, è già il segno di una infinità che ci si vuole arrogare. Della finitezza è propria — non come mancanza e non come imbarazzo, bensì come forza operante — l'assenza di consequenzialità. La finitezza rende impossibile la dialettica, rivela come essa sia un'apparenza illusoria. Della finitezza è propria l'assenza di consequenzialità, l'assenza di fondamento, l'ascosità del fondamento.

Questa questione intorno all'Io e alla coscienza (esser-ci) non è, dunque, una questione di teoria della conoscenza, ma neppure una questione della metafisica come disciplina, bensì la questione nella quale ogni *metafisica* è possibile, vale a dire necessaria.

[307] § *50. L'avere e non-avere mondo come poter-concedere la trasposizione e dover-negare un accompagnarsi. Povertà (fare a meno) come non-avere nel poter-avere*

Ci chiediamo: che cosa è risultato, per il nostro problema della chiarificazione dell'essenza della povertà di mondo dell'animale, da questa trattazione della possibilità del trasporsi in riferimento a pietra, animale, uomo? L'esser-trasposto in altri fa parte dell'essenza dell'esser-ci umano. Se teniamo presente questo, abbiamo un orientamento essenziale per il problema specifico del trasporsi dell'uomo nell'animale. Ma a che ci serve? Ha forse eliminato la difficoltà che ci assilla se, caso per caso, tentiamo di trasporci in un animale? Da questa trattazione non abbiamo ottenuto, a tutta prima e immediatamente, alcun profitto in proposito. L'abbiamo però ottenuto per l'altro aspetto, che in qualche modo abbiamo già introdotto, cioè che noi presupponiamo come ovvia la possibilità del trasporsi in un modo o nell'altro nell'animale, e che questa presupposizione ha una sua ovvia legittimità. Che questa presupposizione sia ovvia significa, in definitiva, che dell'essenza dell'uomo fa parte non soltanto la possibilità di trasporsi in altri uomini, bensì anche la possibilità di trasporsi negli animali — nel vivente? Cos'altro può infatti significare, se diciamo: presupponiamo come ovvio che sia possibile tale trasporsi negli animali? Non può certo voler dire che tacitamente ci tro-

viamo d'accordo su questa possibilità, o magari che in qualche modo, ci mettiamo d'accordo nell'accettarla e nel ritenerla legittima. Piuttosto, ci comportiamo così fin da principio. Nell'intera nostra esistenza abbiamo un comportamento nei confronti dell'animale e in certo qual modo anche nei confronti della pianta tale che, in un certo senso, in questo esser-trasposti, sappiamo che è per noi a priori fuori discussione un certo poter-accompagnarsi con l'ente in questione.

[308] Prendiamo un esempio evidente: gli animali domestici. Essi non vengono chiamati così perché sono presenti in casa, bensì perché ne fanno parte, cioè, in un certo modo, sono utili alla casa. Ma non appartengono alla casa così, come il tetto appartiene alla casa perché la protegge dal maltempo. Gli animali domestici vengono da noi tenuti in casa, "*vivono*" *con noi*. Ma noi non viviamo con loro, se vivere significa: *essere* nella maniera dell'animale. E tuttavia noi *siamo con* loro. Ma questo con-essere non è un *esistere con*, dal momento che un cane non esiste, bensì semplicemente vive. Questo con-essere con gli animali è tale che lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo. Affermiamo: il cane è sotto il tavolo, salta su per la scala. Ma il cane — si rapporta ad un tavolo in quanto tavolo, alla scala in quanto scala? Eppure sale le scale insieme a noi. Si ciba con noi — no, noi non ci cibiamo. Pranza con noi — no, lui non pranza. Eppure con noi! Un accompagnarsi, una trasposizione — eppure no.

Ma se a partire dall'uomo è possibile, con riferimento all'animale, una trasposizione originaria, ciò vuol dire che anche l'animale ha il suo mondo. Oppure abbiamo detto troppo? È proprio questo "troppo", che continuiamo a giudicare in modo erroneo? E perché? La trasposizione nell'animale può far parte dell'essenza dell'uomo senza tuttavia che ciò voglia dire che noi ci trasponiamo in un mondo dell'animale e che l'animale abbia, in generale, un mondo. Ora la questione diviene ancora più sottile: in che cosa siamo trasposti nella trasposizione nell'animale? Con che cosa ci accompagnamo, e cosa significa questo "con"? Che tipo di andare è? Espresso a partire dall'animale: che cos'è che nell'animale ammette ed esige questa trasposizione dell'uomo in esso, e che tuttavia nega all'uomo un accompagnarsi con l'animale? Cos'è il *poter-concedere una trasposizione* e il *dover-negare un accompagnarsi* da parte dell'ani-

male? Cos'è questo *avere* e tuttavia *non-avere*? Solo dove c'è, in una [309] certa maniera possibile, un avere e un poter-avere e poter-concedere sussiste la possibilità del non avere e del negare. Quanto abbiamo fino ad ora espresso in modo del tutto formale: nell'animale c'è, in un certo senso un avere e anche un non-avere, si mostra ora come un poter-concedere, e cioè essenzialmente un poter-concedere la trasposizione, che si accompagna ad un dover-negare un accompagnarsi. Solo là dove vi è avere, vi è un non-avere. E il non-avere nel poter-avere è per l'appunto il *fare a meno*, la *povertà*. Quindi la trasponibilità dell'uomo nell'animale, che purtuttavia non è un accompagnarsi, ha il suo fondamento nell'essenza dell'animale, essenza che cerchiamo di cogliere con la tesi della povertà di mondo. Per riepilogare il tutto: l'animale mostra una sfera di trasponibilità in modo tale che l'uomo, del cui esserci fa parte l'esser-trasposto, è già anche in una certa maniera trasposto nell'animale. L'animale mostra una sfera di trasponibilità, o più precisamente: è esso stesso questa sfera, la quale tuttavia nega un accompagnarsi. L'animale ha una sfera di possibile trasponibilità, e non è tuttavia necessario che abbia ciò che noi chiamiamo mondo. In ogni caso, l'animale ha, a differenza della pietra, una tale possibilità di trasponibilità, e tuttavia non ha quanto rende possibile un trasporsi nel senso di ciò che avviene nell'uomo nei confronti di un altro uomo. L'animale ha qualcosa e non ha qualcosa, cioè fa a meno di qualcosa. Esprimiamo ciò in questi termini: l'animale è povero di mondo, fa fondamentalmente a meno del mondo.

Che cos'è la povertà di mondo dell'animale? Neppure ora, dopo la definizione precisa del fare a meno, abbiamo una risposta sufficiente. Perché no? Perché non possiamo cavar fuori l'essenza della povertà di mondo dal concetto formale del fare a meno. Questa povertà diverrà comprensibile unicamente quando sapremo che cos'è mondo. Solo allora saremo in grado di dire *di che cosa* l'animale fa a meno e che cosa di conseguenza significhi povertà di mondo. Dobbiamo in primo luogo ricercare [310] il concetto di mondo e la asserita formazione-di-mondo nell'essenza dell'uomo — prima il positivo, e poi il negativo e la mancanza.

Questa via è così naturale e a noi vicina, che ci meravigliamo che

non l'abbiamo intrapresa subito. E tuttavia non la intraprenderemo neanche adesso, non per una qualche nostra ostinazione, bensì perché cercheremo *di approssimarci all'essenza della povertà di mondo a partire dalla chiarificazione dell'animalità stessa.* Se, nel far ciò, non giochi un suo ruolo un tacito orientarsi sull'uomo, e quale sia questo ruolo, lo lasciamo non tematizzato.

Che uno sguardo peculiare e originario alla modalità essenziale dell'animale sia, nell'affrontare il nostro compito, irrinunciabile lo desumiamo da quanto segue. Posto che avessimo già chiarito l'essenza del mondo in vista della formazione di mondo propria dell'uomo, posto che fossimo in grado di escogitare in base a pure deduzioni cosa significhi fare a meno del mondo — tutto ciò non potrebbe portarci allo scopo, fintantoché, guardando all'essenza dell'animalità, non avessimo mostrato che e come l'animale fa a meno di qualcosa come il mondo. È proprio a questo sforzo, alla caratterizzazione *peculiare e originaria* dell'animalità, che non possiamo sottrarci. Ma questo significa: dobbiamo porre mano al compito di una determinazione essenziale del vivente, alla *caratterizzazione dell'essenza della vita*, anche se in riferimento specifico all'animale. In ciò che abbiamo svolto fino ad ora, abbiamo fatto questo oppure lo abbiamo solo tentato? Evidentemente no. Ciò si vede dal fatto che fino ad ora non abbiamo ancora lavorato con risultati, conoscenze e concezioni della zoologia. Se anche rinunciamo alle questioni particolari, dobbiamo tuttavia consultare *le tesi fondamentali della zoologia* sull'animale e sulla vita.

[311] § *51. Inizio di una chiarificazione essenziale dell'organismo*

a) Discutibilità della comprensione dell'organo come strumento, e dell'organismo come macchina. Chiarimento sommario della differenza essenziale di mezzo, strumento, macchina

La più comune caratterizzazione del vivente in quanto tale consiste nel definire il medesimo come l'"organico" di contro all'"inorganico". Naturalmente questa distinzione diventa dubbia ed equivoca, non appena pensiamo alla chimica inorganica e organica, e ci ricordiamo che la chimica organica è tutt'altro che una scienza dell'"organico" intesa come scienza del vivente in quanto tale. Essa si chiama così proprio perché l'organico, nel senso del vivente, le rimane fondamentalmente inaccessibile. Ciò che intendiamo con "organico" come carattere del vivente, viene espresso in modo migliore se diciamo: organismico (anche se la parola non è particolarmente bella). La tesi fondamentale è: ogni vivente è *organismo*. Ogni vivente è di volta in volta un essere-vivente, e questo è un organismo. Ciò al contempo implica: il concetto di una "sostanza vivente", di una massa vivente, di una "materia vitale", è un non-concetto. Infatti con "materia" e "sostanza" intese in questo significato viene appunto negato l'essere organismo del vivente. Il vivente è sempre organismo. Ciò che determina un vivente di volta in volta come questo vivente nella sua unità, è il suo carattere-di-organismo. L'unità della vita non è la cellula. L'essere-vivente pluricellulare non è, come si riteneva, uno stato-di-cellule, bensì tanto gli esseri unicellulari quanto i pluricellulari hanno la loro *unità*, cioè la loro specifica *totalità essenziale*, nel loro essere *organismi*.

Ma *che cos'è un organismo*? Di fatto, è sufficiente questo carattere per cogliere l'essenza del vivente? Per noi ciò [312] vuol dire: comprenderemo, in virtù del carattere-di-organismo dell'animale, quanto attribuiamo ad esso come momento essenziale sotto la denominazione di "povertà di mondo"? Oppure, al contrario, la povertà di mondo dell'animale è la condizione di possibilità del suo carattere-di-organismo? Oppure

non possiamo ricondurre il carattere-di-organismo e la povertà di mondo né alla prima né alla seconda relazione reciproca?

Organismo è ciò che possiede degli organi. Organo viene dal greco ὄργανον: strumento. Il greco ἔργον corrisponde in tedesco alla parola opera. Organo è lo strumento. A partire da ciò Wilhelm Roux, uno dei biologi più importanti del nostro tempo, definisce l'organismo come un complesso di strumenti. L'organismo stesso è dunque uno strumento "complicato", tale in quanto le diverse parti sono intrecciate le une-nelle-altre in modo tale da produrre una prestazione d'insieme unitaria. Ma allora in che cosa l'organismo si distingue ancora da una macchina? E d'altro canto: in che cosa si differenzia la macchina da uno strumento, se è vero che non ogni strumento è una macchina? E inoltre: ogni mezzo è uno strumento? Che cosa differenzia un qualunque blocco di materia e di materiale da una cosa che possiede il carattere del mezzo? Già col tentativo di una chiarificazione dell'essenza dell'organismo ci imbattiamo in tutta una serie di diversi tipi di enti: mera cosa materiale, mezzo, strumento, apparecchio, istrumento, macchina, organo, organismo, animalità — in che cosa si differenziano?

Questa questione non è forse la medesima intorno alla quale continuiamo ad affaticarci, con l'unica differenza ora evidente che tra sostanza materiale (pietra) e animale possono venir inseriti ancora altri enti, con altri modi d'essere: mezzo, strumento, macchina? Tantomeno possiamo sottrarci alla discussione di questi nessi in quanto proprio tali rappresentazioni e concetti come strumento e macchina sono quelli a cui una spiegazione della vita si rifà facilmente e volentieri, [313] cancellando così le differenze e non facendole venire alla luce. E come stanno ora le cose, per porre la questione in modo ancora più preciso, a proposito della relazione tra i nuovi tipi di enti che sono emersi, il mezzo, lo strumento, la macchina, e quanto chiamiamo mondo? Essi non sono semplicemente senza-mondo come la pietra, ma non sono neppure poveri di mondo. Però dobbiamo dire: il mezzo, le cose d'uso nel senso più ampio, sono senza mondo, ma al contempo, in quanto senza mondo *appartengono al mondo*. In senso generale ciò vuol dire: il mezzo (veicolo, strumento e simili, e più che mai la macchina) è ciò che è, e come è, solamente in quanto *prodotto* dell'uomo. Ciò implica: tale produrre mezzi

è possibile soltanto se vi è a fondamento ciò che chiamiamo *formazione di mondo*. In questa sede non possiamo discutere più da vicino il carattere di mezzo dell'ente e la sua connessione col mondo. Ho trattato di questo argomento in una direzione specifica, fornita dal tema, in *Essere e tempo*, § 15 sgg.

Ma se le cose stanno in tal modo, è discutibile che possiamo concepire gli organismi come strumenti e macchine. Ma se ciò è fondamentalmente escluso, è impossibile anche quel procedimento che in biologia considera l'essere vivente innanzitutto come una macchina, e poi introduce in aggiunta anche funzioni ultrameccaniche. È vero che tale procedimento tiene conto dei fenomeni vitali più di quanto faccia una teoria puramente meccanicistica, e tuttavia misconosce il problema centrale, verso il quale veniamo sempre nuovamente sospinti: cogliere l'originaria essenzialità particolare del vivente, e dire se corrisponde alla tesi "l'animale è povero di mondo", almeno nella misura in cui, per mezzo suo, viene aperta la via per una concreta interpretazione essenziale della vita in generale.

Anche se l'organismo non può venir concepito come strumento e neppure come macchina, la *caratterizzazione dell'essenza del mezzo e della macchina* offre tuttavia una possibilità di delineare più precisamente l'organismo differenziandolo da [314] questi altri tipi di enti. La questione ulteriore è: a partire da dove e come l'organismo deve venir definito in positivo? Senza risalire ad una interpretazione accurata, chiariamo questi nessi per mezzo di facili esempi, che si possono poi elaborare ulteriormente.

Il martello è uno strumento, cioè, in generale, un mezzo, qualcosa della cui essenza è proprio l'essere utile a qualcosa. In virtù del suo carattere ontologico che gli è proprio, è "qualcosa per...", e nel nostro caso, precisamente, per produrre qualcosa e corrispondentemente, per ri-produrre, per migliorare, ma è anche utile per spaccare cose prodotte, nel senso di materiale lavorato a mano. Ma non ogni mezzo è uno strumento in senso stretto e autentico. Per esempio, la penna è un mezzo per scrivere, la slitta è un mezzo per spostarsi, ma non una macchina. Non ogni mezzo è uno strumento e ancora meno non ogni strumento e ogni mezzo sono una macchina. Al contrario, un mezzo di trasporto *può* essere una macchina, certo, come la motocicletta o l'aeroplano, ma

non deve esserlo necessariamente. Il mezzo per scrivere può certo essere una macchina (macchina da scrivere), ma non deve esserlo necessariamente. In termini generali ciò significa: ogni macchina è un mezzo, ma non viceversa: non ogni mezzo è una macchina.

Ma se ogni macchina è un mezzo, ciò tuttavia non vuol dire che ogni macchina sia uno strumento. Così non coincidono tra loro né macchina e strumento, né strumento e mezzo. Per cui è a priori impossibile concepire la macchina come un complesso di strumenti o come uno strumento complicato. E se oltretutto l'organismo è differente dalla macchina in un modo completamente diverso da quanto questa lo sia dal mezzo, la definizione dell'organismo come complesso di strumenti viene più che mai a crollare. (Altresì la definizione di un ricercatore così meritevole come Roux, *Meccanica dello sviluppo*.)[1] Non è neanche possibile [315] definire con v. Uexküll, uno dei biologi più perspicaci dei nostri giorni, la macchina come un "organismo imperfetto", fintantoché si tiene come punto fermo che l'organismo sia la costituzione del vivente.

La macchina è un mezzo, e come tale è utile per... Ogni mezzo è in qualche modo un prodotto. La produzione di macchine la definiamo costruzione di macchine. Analogamente, parliamo anche di costruzione di strumenti (mezzo, apparecchio, strumento musicale). Il costruire procede — non come mero costruire, bensì come produrre — secondo un piano. Non ogni piano è un piano di costruzione (piano orario, piano di un'operazione militare, piano di riparazione). Nel produrre mezzi il piano è determinato preliminarmente dall'utilità del mezzo. Questa utilità si regola in base al *a-che* il mezzo e anche la macchina devono essere utili, a-che che viene anticipato. Ogni mezzo è ciò che è, e come è, soltanto in una connessione. La connessione è sempre determinata da una totalità di appagatività. Anche a fondamento della semplice connessione di martello e testa del chiodo, vi è una connessione di appagatività, del-

---

1. W. Roux, *Gesammelte Abhandlungen über Entwickelungsmechanik der Organismen*. Vol. I: Abhandlung I-XII, vorwiegend über Functionelle Anpassung. Vol. II: Abhandlung XIII-XXXIII, über Entwickelungsmechanik der Embryo. Leipzig 1895. W. Roux, *Vorträge und Aufsätze über Entwickelungsmechanik der Organismen*. Heft 1: Die Entwickelungsmechanik, ein neuer Zweig der Biologischen Wissenschaft. Leipzig 1905.

la quale in un piano viene tenuto conto, e che viene in primo luogo istituita da un certo pianificare. Per lo più usiamo il termine ''piano'' nel senso del progetto di una connessione intricata. Il piano di costruzione della macchina implica l'ordinamento preliminare della compaginazione nella quale le singole parti della macchina che si trova in funzione, si spostano reciprocamente qua e là. Dunque la macchina è un mezzo complicato? Ma non è la complessità della compaginazione ad essere decisiva per il carattere-di-macchina di un mezzo, bensì il decorso autonomo della compaginazione, regolata per compiere determinati movimenti. Del decorso autonomo della compaginazione è propria la possibilità di una determinata propulsione meccanica. I decorsi compaginati in un modo determinato [316] vengono condotti in una connessione-di-decorso, la cui unità è prescritta dalla prestazione che il mezzo con caratteristiche di macchina deve fornire. Parliamo di costruzione di una macchina. Ma non tutto ciò che può e deve venir costruito, è una macchina. Dunque ecco un altro segno dell'odierna mancanza di fondamento del pensiero e della comprensione, quando si ci presenta la casa come una macchina per abitare e le sedie come una macchina per sedersi. Ci sono persone che persino in tale follia vedono una grande scoperta e i presagi di una nuova cultura.

In virtù di questa chiarificazione — per quanto ancora sommaria — di mezzo, strumento, macchina (il fenomeno intermedio dell'apparecchio e dell'istrumento lo lasciamo da parte), possiamo già chiederci più chiaramente: gli organi degli esseri viventi sono ''strumenti'', e l'essere vivente come organismo è una macchina? Anche se la prima affermazione corrispondesse al vero, non ne conseguirebbe necessariamente la seconda. Certo, in biologia vengono accettate entrambe le proposizioni, a volte esplicitamente nella teoria, a volte nel senso di quelle rappresentazioni generali che senza riflettere vengono poste alla base del modo specifico di porre la questione, e che in qualche modo, sono dichiarate fuorilegge. Si parla degli organi sensoriali come di strumenti sensoriali, di strumenti della digestione, come se questi concetti fossero la cosa più evidente e legittima di questo mondo, tanto più che constatiamo anatomicamente occhi, orecchie, lingue ecc., con i quali gli animali vedono, accusano, sentono i sapori. Già questi strumenti sensoriali constatabili

di fatto provano che per mezzo della sensibilità l'animale è in relazione con altro, e dispone di un ambito di trasponibiltà da parte nostra. Si può dunque — così forse dirà la zoologia — costruire tutte quelle differenze cosiddette logiche, astratte, tra mezzo, strumento, apparecchio e macchina, ma tutto questo non serve a niente, e non elimina il dato di fatto, per me decisivo, che gli animali presentano strumenti sensoriali e organi sensoriali. Certo — ma la questione resta, se strumento e organo siano la medesima cosa, se qui non sia proprio lo zoologo che, [317] nonostante tutto il suo richiamarsi ai dati di fatto, cade vittima di un confuso significato terminologico, e se ciò, vale a dire la non chiarezza e l'indistinzione di strumento e organo per la ricerca dei dati di fatto sia qualcosa senza importanza o non sia, invece, in ultima analisi, l'aspetto decisivo.

b) Discutibilità della concezione meccanicistica del movimento della vita

Un caso analogo di ambiguità di significato, in tutto simile a quello finora descritto fra organi e strumenti sensoriali, si ha in biologia, quando quest'ultima parla di *processo vitale*. Al pari del sussistere di strumenti sensoriali, viene assunto come un dato il fatto che il vivente (animale) è in movimento, che nell'essenza vivente ci sono processi. Il processo vitale è una compagine di decorsi, dei quali il riflesso viene riconosciuto come tipo fondamentale. Così ci si può porre il compito di ricercare gli archi di riflesso singolarmente e nella loro connessione. L'organismo si rivela quindi come un fascio di archi di riflesso. Certo il vivente è in movimento, i movimenti possono venir concepiti e seguiti meccanicisticamente, e certo possono venir portati alla luce molti risultati forse importanti.

Ma questa possibilità di concepire meccanicisticamente il movimento vitale, non dimostra ancora che venga colta a priori la mobilità specifica della vita, in modo che ogni questione concreta intorno al movimento vitale venga determinata da quella concezione. La possibile rappresentazione dell'animale come un fascio di archi di riflesso non dimostra af-

fatto che, in tal modo, l'organismo sia stato esplorato o anche soltanto colto in quanto tale. Deve essere sostanzialmente sottolineato ancora una volta: in tali analisi di dati di fatto che seguono il filo conduttore di teorie *non spiegate* e *insufficienti*, viene sempre e necessariamente fuori qualcosa. I risultati sono risultati. Certo, se noi — come oggi è frequente — miriamo al risultato e al successo, la scienza ha adempiuto al suo compito. Ma la questione è: cosa dicono questi risultati per la comprensione dell'ambito essenziale in questione [318] in quanto tale?, che cosa apportano alla conoscenza della basilare semplicità della *consistenza essenziale* di animale, pianta e materia? Questo richiamo è stato ancora una volta necessario, perché, nelle osservazioni presenti e in quelle che seguiranno, non è facile condurre l'osservazione e la discussione senza grossolani fraintendimenti attraverso la menzionata saccenteria della filosofia e l'ostinarsi della scienza nei suoi dati di fatto.

Riepilogando possiamo dire: l'organismo ha organi. Certo ma gli organi sono strumenti? L'organismo è un processo. Certo, ma il carattere fondamentale della mobilità può venir colto con l'ausilio del concetto meccanicistico di movimento? Qual è dunque il prossimo compito? Dovremo tentare di far riconoscere, nella zoologia e nella biologia, che gli organi non sono meri strumenti, che l'organismo non è una mera macchina. Ciò vuol dire che l'organismo è qualcosa di più, qualcosa che sta dietro e sopra a questo. Tuttavia questo compito è superfluo, perché — esplicitamente o meno — ciò viene riconosciuto in biologia. Ma proprio il fatto che questo accada e come accade è la cosa più funesta. Perché? Perché, con questo riconoscimento del carattere ultrameccanico apparentemente si tiene conto dell'essenza peculiare del vivente, mentre invece proprio in tal modo la prima impostazione non viene accantonata, bensì sancita, assunta nella determinazione fondamentale, e ne ritorna soltanto rafforzata, per precludere ancora di più la teoria originaria dell'essenza della vita, o per indurre ad aggiungere chissà quali forze ultrameccaniche (vitalismo).

[319] § *52. La questione intorno all'essenza dell'organo come questione intorno al carattere di possibilità del poter-essere dell'animale. L'utilità del mezzo come prontezza per qualcosa, dell'organo come capacità di qualcosa*

Ma — per porre la questione *concretamente* — in che senso l'organo non è uno strumento? In che senso non è neppure uno strumento e neppure qualcosa di più, nel senso che l'organismo aggiunga qualcosa allo strumento e lo marchi così come organo, e l'organismo venga quindi ad essere una compagine ultrameccanica? L'organo, per esempio l'occhio, è per vedere. Questo "*per-vedere*" non è una proprietà casuale che venga aggiunta all'occhio, bensì è l'*essenza* dell'occhio. L'occhio — l'organo visivo — è per vedere. Ma proprio l'utilità per... è stata fissata come carattere del mezzo. Dunque l'occhio è un mezzo, un mezzo visivo, anche se forse non uno strumento, dal momento che con il suo aiuto non viene prodotto qualcosa? Oppure neanche questo è completamente esatto? Non possiamo forse dire: produce l'immagine retinica e quindi il visibile e il visto? L'occhio — per vedere. Il vedere viene prodotto dall'occhio? Per poter decidere a proposito del carattere strumentale dell'occhio dobbiamo porre la domanda in modo più chiaro: *L'animale può vedere perché ha occhi, oppure ha occhi perché può vedere?* Perché l'animale ha occhi? Perché può averli? Soltanto perché può vedere. Possedere occhi e poter vedere non sono la stessa cosa. È il poter-vedere che rende possibile il possesso di occhi, e in un certo qual modo lo rende necessario. Ma in che senso e in virtù di che cosa l'animale può vedere? In che cosa consiste ciò che rende possibile questa possibilità, questo potere? Che tipo di possibilità è questa, il poter-vedere? Che carattere ha questa possibilità? In termini sostanziali: *Come* deve *essere*, in generale, un ente, perché questa *possibilità* del poter-vedere debba poter far parte del suo *modo di essere*?

[320] Il poter-vedere è una possibilità essenziale dell'animale. Da ciò non consegue che ogni animale debba effettivamente avere occhi, bensì vuol dire solamente: il poter-vedere come possibilità si fonda in quanto

tale nell'animalità. L'animalità non deve necessariamente svilupparsi in direzione di questa determinata possibilità e far sorgere occhi nell'animale. Ma deve essere tale che del suo modo di essere in generale facciano parte tali possibilità come poter vedere, udire, annusare, toccare. Come possiamo cogliere il carattere di possibilità di questo "potere"?

A questo proposito dobbiamo partire da quanto ci è più prossimo, dall'organo, il quale fa manifestamente parte di un tale potere e, come diciamo, serve al vedere, all'udire, lo "rende possibile" (ambiguo!). In virtù di *questa* utilità l'organo si viene a trovare nella vicinanza più prossima al mezzo, allo strumento in generale, e per lo più viene ad essi equiparato. Proprio qui, dove questi due, organo e strumento, si trovano vicinissimi riguardo alla loro utilità, bisogna vedere una *differenza decisiva*. L'organo, per esempio l'occhio, serve a vedere. La penna, un mezzo per scrivere, serve a scrivere. In entrambi i casi un servire a..., certo — ma a cose diverse, vedere e scrivere — eppure diverse soltanto nella misura in cui concordano nell'essere entrambe un fare umano. Ma noi dobbiamo trattare dell'animalità, degli organi dell'animale. Improvvisamente incontriamo l'uomo, nel quale è assai discutibile che ciò che in esso definiamo "vedere" sia la medesima cosa che nell'animale. Vedere e vedere non sono la medesima cosa, sebbene entrambi, animale e uomo possiedano occhi e perfino la struttura anatomica di questi ultimi corrisponda. Ma anche se restiamo al vedere dell'animle, lo lasciamo stare in tutta la sua enigmaticità, e paragoniamo l'organo visivo di quello (occhio) con il mezzo per scrivere, vediamo facilmente una differenza che non consiste soltanto in ciò *a cui* organo e mezzo servono, bensì in un altro aspetto. La penna è qualcosa di essente *per sé*, di utilizzabile per l'uso di *più* e *diverse* persone. [321] L'occhio al contrario, che è organo, non sussiste mai *in tal modo*, per coloro che lo usano e lo utilizzano: ogni essere vivente può vedere sempre e soltanto con i *suoi* occhi. Questi occhi, così come tutti gli organi, non sono una cosa-d'uso, un mezzo che sussiste per sé, bensì sono incorporati nell'ente che ne fa uso. Così scopriamo una *prima differenza*: l'organo è uno strumento incorporato in colui che ne fa uso.

Ma cosa significa qui incorporato? Incorporato dove? Nell'organismo? Ma l'essenza di quest'ultimo la cerchiamo appunto attraverso una

chiarificazione della differenza di organo e mezzo. Per cui dobbiamo, provvisoriamente, impostare la domanda in altro modo: l'organo perde semplicemente il suo carattere strumentale per il fatto di essere incorporato in colui che ne fa uso, oppure non ha mai, e per sua essenza, il carattere di uno strumento? Questa questione può venir risolta solamente se poniamo ancora una volta in evidenza la già indicata differenza tra l'utilità di organo e mezzo, di occhio e penna. Ma a tale fine non sono sufficienti — come ora vediamo — né il richiamo ad una diversità di ciò a cui organo e mezzo servono, né la caratterizzazione del modo e della maniera in cui in termini sommari organo e mezzo sono sussistenti: "incorporato" e "autonomo". Piuttosto, se la differenza deve essere una differenza del mezzo in quanto tale e dell'organo in quanto tale, deve essere insita nel carattere dell'*utilità stessa*, non soltanto in ciò a cui serve. Ciò che è in modo tale che serve a... dà una possibilità a qualcosa d'altro. L'utile può *dare possibilità* in questo senso solamente se, come utile, *ha* una *possibilità*. Questo — l'avere una possibilità — non può voler dire essere-corredato di una qualità, bensì essere tale per propria essenza che in questo esser-così sia insito l'aver-possibilità, che cioè quello, l'esser-così, non sia altro che questo aver possibilità. Il servire a... non è né nel mezzo né nell'organo un mero contrassegno sussistente dal quale riconosciamo quelli come organo o come mezzo, e nemmeno una qualità posteriore od occasionale, che essi hanno insieme ad altre, bensì nell'*utilità* sia l'organismo che il mezzo hanno e trovano la loro *essenza*.

[322] Essere-penna significa: essere per scrivere, in una determinata maniera. In base a ciò la penna è prodotta, fabbricata come un mezzo determinato. Soltanto quando nella produzione ha raggiunto la sua determinata utilità, cioè questo determinato mettere in campo, è pronta. La fabbricazione del mezzo, in quanto viene approntato rende il mezzo *pronto* in un duplice senso. È pronto in quanto *finito*. Ma questo esser-finito consiste proprio nell'esser-pronto, per cui "pronto" significa al tempo stesso *aver-prontezza*, esser *destro* e usabile per qualcosa. È proprio questo determinato esser-divenuto-pronto nell'approntamento che dà al mezzo la *prontezza*, la destrezza a scrivere. È vero che noi usiamo, la parola "prontezza", in questo secondo significato di destrezza, — per

esempio "prontezza, destrezza manuale" — non per il mezzo e per le cose, ma per il fare dell'uomo, e forse anche per il modo di essere degli animali. Tuttavia io non voglio aver timore di far violenza al linguaggio, e mi avvarrò dell'espressione *prontezza* per *il modo e maniera specifici del poter-essere-utile del mezzo*, perché prontezza può significare al contempo: esser-divenuto-pronto in e nel corso di un approntare, fabbricare, approntare che fabbrica e fornisce ciò che è pronto come sussistente per sé e utilizzabile per l'uso. Il mezzo offre la possibilità del servire a..., ha una determinata prontezza per la quale si fonda in un venir approntato. La penna, e così ogni mezzo, è, se è, per sua essenza qualcosa di pronto, e cioè di pronto per scrivere. Al mezzo appartiene la prontezza in questo senso specifico e definito. La penna è, in quanto mezzo, pronto per scrivere, ma non ha la capacità di scrivere. In quanto penna non è *capace* di scrivere. È necessario differenziare la *prontezza* come *modo determinato del potere*, che noi ascriviamo al mezzo, dalla *capacità*.

Le possibilità del servire a... sono, in quanto possibilità, diverse nel loro carattere di possibilità. La possibilità che un mezzo ha e offre, è in quanto possibilità diversa dalla [323] possibilità, cioè dal potere, che attribuiamo ad una *capacità*. Il *mezzo è caratteristico di una prontezza*. L'*organo ha* — così affermiamo — di volta in volta *una capacità*. Questo modo di esprimersi, parliamo in termini completamente adeguati, lo si vedrà in seguito. È necessario innanzitutto chiarire più a fondo questo *secondo modo dell'avere-e offrire-possibilità*, e giungere così all'*essenza dell'organo e dell'organismo*, con la quale diviene al contempo possibile distinguere l'organo da mezzo, strumento e macchina.

Il mezzo è di volta in volta di una determinata prontezza, l'organo ha di volta in volta una capacità. Tuttavia neppure l'occhio, per esempio, che abbiamo fino ad ora distinto come organo determinato dalla penna, ha di per sé la capacità di vedere, così come la penna non ha la capacità di scrivere, tanto più che abbiamo affermato che la stessa possibilità di vedere è la condizione di possibilità dell'occhio in quanto organo. Dobbiamo pur attenerci al dato di fatto che neanche l'organo in sé ha la capacità di vedere, e non possiamo forzare tale circostanza a favore di questa distinzione tra prontezza e capacità che vogliamo stabilire. Eppure — ci atteniamo ai dati di fatto se diciamo: l'occhio, per

sé, non ha una capacità, così come non la ha la penna? Prendiamo l'occhio in quanto occhio se lo prendiamo così per sé? O non è forse già in questo insita una mossa falsa decisiva, che sola rende possibile l'equiparare l'occhio in quanto organo con un mezzo utilizzabile per sé? Un occhio per sé non è un occhio. Ciò implica: non è prima uno strumento, che poi viene anche incorporato. Piuttosto, fa parte dell'organismo, proviene da esso, il che d'altro canto non vuol dire che l'organismo appronti organi.

Gli organi hanno capacità, ma appunto *in quanto organi*, cioè in quanto *appartenenti all'organismo*. Lo strumento, al contrario, esclude per sua essenza un'appartenenza a qualcosa d'altro nel senso che per mezzo di tale appartenenza riceva il carattere dell'esser-capace. Ma se d'altra parte l'organo in quanto organo, cioè in quanto appartenente e derivante dall'organismo, [324] ha capacità di qualcosa, dobbiamo dire più precisamente: non l'organo ha una capacità, bensì l'*organismo ha delle capacità*. L'organismo può vedere, udire eccetera. Gli organi sono "soltanto" per vedere, ma tuttavia non sono strumenti. Gli organi non sono *aggiunti*, incorporati a posteriori nella capacità, bensì derivano da questa e sorgono in essa, permangono in essa e con essa periscono.

Come dobbiamo comprendere questo rapporto tra organo e capacità? Ora è chiaro che non possiamo dire che l'organo ha delle capacità, bensì che *la capacità ha organi*. Prima avevamo affermato: il mezzo è portatore di una determinata prontezza, l'organo ha una capacità. Ora vediamo che è più adeguato l'opposto: il mezzo *ha ottenuto* nel venir approntato una determinata *prontezza per*... e la *possiede*. L'*organo è*, al contrario, possesso di una capacità. Il possessore qui è la capacità, non l'organo. La capacità si procura organi, non sono gli organi a venir corredati di capacità o magari di prontezze.

§ 53. La connessione concreta tra l'esser-capace e l'organo ad esso appartenente come essere-al-servizio a differenza dell'utilità del mezzo

Ma che cosa significa affermare che l'esser-capace si procura organi? È evidente che la *capacità*, come modo determinato del poter-essere,

dell'aver- e offrire-possibilità, non è soltanto diversa nel suo carattere di modo del potere, dalla prontezza per qualcosa, bensì *esser-capace* ed *esser-pronto-per...* manifestano un *modo di essere fondamentalmente diverso.* In armonia con il nostro modo di considerare le cose dobbiamo dunque tentare di mettere in luce più concretamente *la connessione tra esser-capace* di vedere, fiutare, afferrare, cibarsi, digerire *e gli organi appartenenti a tali funzioni,* e più precisamente proprio la maniera dell'appartenere-a. Forse il problema decisivo risulterà insito proprio nel modo e nella maniera dell'appartenere.

[325] A prima vista, e con ragione, si è tentati di dire: l'organismo stesso si fabbrica organi, e quindi fabbrica anche se stesso, a differenza del mezzo, che deve sempre venir fabbricato da un altro. Già in questo si differenzia dalla macchina, che necessita di un costruttore distinto che abbia il modo di essere dell'uomo. La macchina, per essere una macchina, non necessita solamente del costruttore, ma anche di chi la faccia funzionare. Non può regolarsi e disporsi da sola per una attività, mentre l'organismo dirige, inizia e devia la propria mobilità. E infine la macchina, se è danneggiata, necessita della rifabbricazione e della riparazione per mezzo di altri, il che può accadere a sua volta soltanto grazie al modo di essere di colui che è abile anche a fabbricare una macchina, mentre l'organismo, entro certi limiti, riproduce e rinnova se stesso. *Autoproduzione* in generale, *autodirezione* e *autorinnovamento* sono manifestamente momenti che caratterizzano l'organismo nei confronti della macchina, e permettono al tempo stesso di gettare uno sguardo sulle direzioni peculiari nelle quali è, in quanto organismo, capace e abile.

È evidente che alla luce dei dati di fatto non si può dubitare di quanto abbiamo affermato. Ciò fornisce anche un cenno sulla peculiarità dell'organismo nei confronti della macchina, e quindi anche sull'appartenenza degli organi all'organismo di contro all'appartenenza delle parti della macchina alla macchina stessa. E tuttavia questo cenno è pericoloso, perché può condurre, e sempre conduce, a concludere: se l'organismo ha questa capacità di autoproduzione, autodirezione e autorinnovamento, nell'organismo è insito un proprio operare e una forza, un'entelechia e un agente vitale che causa tutto ciò (*fattore naturale*). Ma con questa concezione non facciamo altro che annullare il problema, cioè:

essa non ammette più alcun problema. L'autentico problema della determinazione essenziale della vita non può più [326] emergere, perché ora la vita è rimessa ad un qualche fattore operante. Ora tralasciamo comunque il fatto che oltretutto, col richiamarsi ad una tale forza ed entelechia, non si spiega proprio nulla. Di contro a questi tentativi di chiarificare l'essenza della vita, che si sono diffusi soprattutto nel cosiddetto vitalismo nel suo differire e contrapporsi al meccanicismo, è necessario tenere aperta la questione se e in che senso, in considerazione dei sovracitati dati di fatto (come ora diciamo) dell'autoproduzione, dell'autodirezione e dell'autorinnovamento, possa venir chiarita *la connessione essenziale tra la capacità dell'organismo e gli organi*. Se ciò riuscirà, l'essenza dell'essere-capace in generale dovrà venir fuori più chiaramente nella sua differenza dalla prontezza.

Ma se vogliamo essere immuni da quella spiegazione ingenua dell'organismo, che si basa su dati di fatto che in sé sono veri, è evidente che dobbiamo penetrare *più concretamente* nella struttura dell'organismo e nella molteplicità e nel modo dei suoi organi. Dobbiamo studiare soprattutto la connessione dei singoli organi con la direzione centrale dell'organismo, ciò che si conosce sotto le demominazioni di sistema nervoso centrale, conduzione nervosa, stimolo ed eccitazione e tutto ciò che questo implica, vale dire l'osservazione della struttura anatomica degli organi — per esempio organi sensoriali, organi della nutrizione. Potremmo condurre questa analisi nel modo più facile su quegli organismi che mostrano un'unità organica il più possibile multiforme. Certo — è necessario guardarsi intorno, tanto più se vogliamo evitare che la nostra trattazione divenga una riflessione puramente astratta fatta di meri concetti. Eppure possiamo, anzi forse dobbiamo scegliere *un'altra via* per il nostro intento fondamentale. Questa via non è certo più facile rispetto alla precedente, però è tale che pone dinanzi agli occhi i dati di fatto essenziali, e quindi i problemi, in modo più basilare e più penetrante. Non gli animali più sviluppati, più complessi e con strutture [327] più fisse, bensì quelli inferiori, i cosiddetti animaletti protoplasmatici *unicellulari*, le amebe e gli infusori, i quali apparentemente non hanno organi, sono dal punto di vista filosofico i più adatti a permetterci di gettare uno sguardo nell'essenza dell'organo. Non mi occuperò qui del pro-

blema del protoplasma, ne presuppongo un concetto approssimativo come facente parte della cultura generale.

Non è casuale che il concetto di protoplasma, e anche il nome, non sia sorto in zoologia bensì in botanica. I cosiddetti animali inferiori, le amebe, gli infusori, hanno a disposizione soltanto il protoplasma di un'unica cellula. Si distingue tra endoplasma ed ectoplasma. Gli animaletti protoplasmatici sono privi di forma e di struttura. Non presentano una forma animale fissa; per questo parliamo di amebe ("animaletti mutevoli"). Esse devono formarsi da sé gli organi necessari, per poi distruggerli nuovamente. I loro organi sono dunque organi effimeri. Questo nelle amebe. Negli infusori certi organi permangono, e cioè tutti quelli che hanno a che fare con l'afferrare e con il muoversi, mentre gli organi vegetativi, che servono alla nutrizione, non sono fissi (Paramaecium). Gli altri organi invece dipendono dal protoplasma. Si forma "una bolla intorno ad ogni boccone, che diventa prima bocca, poi stomaco, poi intestino e infine ano."[1] Abbiamo dunque una determinata progressione di organi, che in questa determinata progressione distruggono se stessi. Da ciò risulta in maniera convincente: le *capacità* di mangiare, di digerire, sono *antecedenti ai relativi organi*. Al tempo stesso però questa capacità, che riassumiamo in tutta la sua connessione di processo, anche con il termine "nutrizione", è essa stessa regolata, anzi, è la regolarità in rapporto ad una determinata sequenza di processi. Si forma prima la bocca e poi l'intestino, e non prima l'intestino e poi la bocca.

[328] Ma — si potrebbe obiettare — ciò che ora portiamo ad esempio a partire dagli animali unicellulari, non è proprio la prova più brillante del fatto che l'organismo si fabbrica e poi si distrugge i suoi organi, e quindi li appronta? Dunque l'organo è un mezzo, e poiché esso stesso serve a sua volta a fabbricare qualcosa, è uno strumento (strumento della digestione). Che nei casi menzionati l'organo approntato sussista solo per un breve tempo, non può stare a fondamento di una differenza essenziale di organo e mezzo, tanto più che ci sono animali che mantengono stabilmente pronti i loro organi. Certo, in qualche senso

---

1. J.v. Uexküll, *Theoretische Biologie* 2, edizione interamente rivista. Berlino 1928, p. 98.

è indifferente quanto a lungo un martello che è stato approntato sia, in quanto tale, reale e quando venga distrutto; è comunque un martello. Riguardo agli organi al contrario non è indifferente quanto a lungo esistano e quando sorgano. Nel processo nutrizionale degli animaletti protoplasmatici lo stomaco che si è formato deve appunto scomparire a favore dell'intestino. Gli organi fissi, come quelli degli animali superiori, sono vincolati alla durata della vita, vale a dire non soltanto, in primo luogo, al tempo constatabile oggettivamente durante il quale l'animale vive, bensì nella e per la durata di cui è capace in quanto vivente. Anche se ora non ci occuperemo di questo problema del rapporto dell'organismo e degli organi con il tempo, risulta comunque chiaro già da una riflessione sommaria che *organo e mezzo si rapportano al tempo in maniera fondamentalmente differente*, il che sta, a maggior ragione, a fondamento di una differenza essenziale tra i loro modi di essere, se è vero che il carattere temporale è dal punto di vista metafisico centrale per il modo di essere. Ma in riferimento alla nostra questione specifica — se cioè gli animali protoplasmatici non attestino proprio il carattere di mezzo degli organi — potremmo ora, sottolineare ancora una volta che gli organi non vengono affatto resi-pronti, di modo che non restano mai in sospeso da qualche parte, bensì in modo tale che, in ciò che sono e come sono, restano legati al processo vitale dell'animale. Inoltre dobbiamo far notare che gli animaletti protoplasmatici, [329] per esempio gli pseudopodi, producono qualcosa per loro stessi e lo dissolvono sempre nuovamente nel rimanente protoplasma, si "rimischiano" in esso, e che al contrario uno pseudopodio di un determinato animale, se viene a contatto con quello di un altro, che pure è composto della medesima materia, non confluisce mai in quello, e non si mischia con il contenuto cellulare dell'altro. Ciò vuol dire: *L'organo resta inserito all'interno della capacità* di toccare e avanzare, e può venir revocato e distrutto soltanto da questa capacità stessa.

Ma come stanno le cose dove gli organi che si sono formati, restano fissi e si manifesta una forma animale duratura? Qui, nel caso di tutti gli animali superiori, il non-mutamento e la durata potrebbero indurre — come di fatto sempre accade — a prendere gli organi per sé, e cioè come strumenti. Diciamo che il non-mutamento e la durata degli organi fissi inducono a ciò, vale a dire: questi elementi creano l'illusione che gli

organi siano qualcosa di sussistente, che permane nel mutamento dell'intera vita dell'animale — tanto più se si paragonano alla relativa molteplicità di ciò che l'animale può compiere con il loro aiuto. L'osservatore può venir indotto, se non intende l'organo come facente parte dell'organismo, ad attribuire a questi organi il modo d'essere determinato della sussistenza. Tuttavia tutti gli osservatori contesteranno il fatto di non tenere conto di ciò. Ma l'elemento decisivo è come l'organismo viene compreso, e se venga compreso in modo così originario che a partire da tale comprensione si manifesti il modo d'essere specifico del vivente, il quale assegna al non-mutamento e alla durata degli organi un carattere ontologico specifico fondamentalmente diverso dall'utilizzabilità e dall'essere-situato di uno strumento. Gli organi, se anche durano e sembrano essere sussistenti, sono dati tuttavia unicamente *nella maniera d'essere* che chiamiamo *vita.*

Abbiamo affermato: l'organo ha il suo elemento caratteristico nel rimanere [330] legato alla capacità stessa, cioè nel non-venir-messo-via come qualcosa di approntato. Ma l'organo non rimane legato alla capacità soltanto in questo senso negativo, bensì *l'organo appartiene alla capacità in senso positivo.* Affermiamo: la *capacità prende l'organo al suo servizio.* In termini più chiari e riferiti alla nostra questione fondamentale: il carattere del "per", che constatiamo anche in ogni mezzo, strumento e macchina, è nell'organo e nel mezzo fondamentalmente diverso. L'occhio non è utile per vedere come la penna lo è per scrivere, bensì l'organo è al servizio della capacità che gli dà forma. Ciò che è pronto in quanto è stato approntato, è in quanto tale *utile per...* L'organo che sorge nella capacità e per essa, è *al-servizio. Utilità* ed *essere-al-servizio* non sono la stessa cosa. L'organo appartiene alla capacità che gli dà forma come essere-al-servizio, non può mai essere semplicemente utile per essa. Se il carattere del "per", che contraddistingue l'organo, significa dunque: essere al servizio della capacità, deve essere la capacità in quanto tale a rendere possibile questo essere-al-servizio, e deve avere essa stessa un originario carattere di servizio. Con questo soltanto ci avviciniamo al carattere di possibilità della capacità nel suo differire dalla prontezza.

Che quanto è pronto sia pronto non vuol dire soltanto: 1. è finito, 2. è utile per..., bensì vuol dire anche: 3. non può andare oltre nel suo

essere specifico (essere-mezzo), in quanto tale; è concluso con esso, cioè è e rimane presentabile, usabile, appunto in quanto fabbricato, e soltanto in quanto tale. È vero che nel suo essere-mezzo rende possibile e prescrive di volta in volta un determinato utilizzo. Ma su questo utilizzo, se abbia luogo oppure no e come, su ciò il mezzo non soltanto non dispone, bensì l'essere-mezzo non è in sé neppure un sollecitare a ciò. Il mezzo è semplicemente utile, e con questo è giunto al proprio essere. Se deve servire nella maniera specifica della sua possibile utilità deve venir aggiunta un'altra azione, distinta dalla produzione, e con questa soltanto può venir cavato fuori dal mezzo il suo possibile servire. Il martello è sì pronto per martellare, [331] ma l'esser-martello *non* è *una sollecitazione* a martellare, il martello pronto è al di fuori di un possibile martellare. Ciò che invece, come per esempio l'occhio, appartiene ad una capacità, serve alla capacità del vedere, può far ciò unicamente perché *la capacità* è *in sé al-servizio* e può in quanto tale prendere in servizio. Ma ciò che la capacità prende in servizio e come, il suo sorgere lo dirige e lo delimita essa stessa. Ciò che è pronto è utile; ciò che è capace, è nel suo esser-capace in quanto tale, al-servizio. La capacità è un *ricorrere* e *precorrere a se stessa nel proprio di-che*. L'essere di ciò che è pronto, la prontezza, non conosce nulla di simile. Il martello, nel suo specifico esser-martello, non può precorrersi nel martellare come azione specifica alla quale è utile, mentre la peculiarità di ciò che è capace in quanto tale, è di precorrersi in se stesso, nel di-che. Con questo si apre un *contesto del tutto nuovo*, nel quale ci sospinge l'esser-capace, a differenza di ogni esser-pronto di cose fabbricate e usate. Soltanto se compiremo questo passo dall'esser-capace al modo d'essere che è insito in esso, riusciremo ad afferrare concettualmente questa possibilità specifica della capacità, a delimitare l'organo nella sua appartenenza all'organismo, e quindi a risolvere la questione se l'organismo, così come noi lo abbiamo colto, sia la condizione di possibilità della povertà di mondo dell'animale o se, al contrario, sia proprio la povertà di mondo dell'animale a renderci in generale comprensibile perché un vivente possa e debba essere un organismo. Se le cose stanno nel modo considerato per ultimo, sarà provata al tempo stesso la tesi: l'animale è povero di mondo è un'asser-

zione essenziale sull'animalità in generale, e non una asserzione qualunque che riguardi una qualche proprietà spettante all'animale.

Prima di fare un passo avanti nella nostra chiarificazione essenziale dell'organo, riepiloghiamo quanto abbiamo fino ad ora compreso. Sia il mezzo sia l'organo presentano [332] il carattere che noi esprimiamo formalmente con il "per...". Entrambi hanno in sé possibilità, e offrono tali possibilità per un uso determinato. Questo offrire possibilità non è in nessuno dei due una qualità aggiunta a posteriori, come se il martello fosse innanzitutto martello e, oltre a ciò, anche utile, bensì l'utilità fa parte proprio del loro essere specifico. Ma il modo e la maniera in cui il mezzo e l'organo offrono possibilità è fondamentalmente diverso. Il loro carattere di possibilità e il loro modo di essere si distinguono come *prontezza per qualcosa* e *capacità di qualcosa*. Il mezzo, per esempio la penna, è pronto per scrivere, ma non ne è capace. Abbiamo visto che anche l'organo, preso per sé, non è capace di vedere, di afferrare ecc. Ciò indica che la specifica possibilità che l'organo offre, è in se stessa assegnata al fatto di appartenere all'organismo. In ciò si mostra come la capacità che l'organo stesso presenta, non appartiene ad esso in quanto organo, bensì che, al contrario, l'organo appartiene ad una capacità. La capacità si crea i suoi organi determinati. Solo in questo senso, che una capacità si crea sempre i suoi organi, possiamo parlare di incorporazione degli organi nell'organismo, di modo che la capacita stessa si incorpora e trattiene in sé l'organo. Fintantoché l'organo è trattenuto all'interno dell'organismo, è organo.

La chiarificazione dell'organismo dipende da ciò: siamo in grado di far luce sulla connessione interna tra organo e organismo? Una via per farlo risulta dalla caratteristica che l'organismo possiede di dirigere, produrre e rinnovare se stesso. Si manifesta qui il carattere dell'ipseità. Proprio questo carattere dell'ipseità ha condotto a spiegarla in modo affrettato e a parlare, in analogia con il nostro proprio se-stesso, di un'anima dell'animale, di una forza, di una forza vitale. Ferma restando questa circostanza di fatto, che l'organismo presenta un carattere di ipseità, per il momento dobbiamo prescindere da una tale spiegazione e tentare, *a partire dalla* [333] *struttura interna della capacità, di penetrare fino all'essenza dell'organismo*, caratterizzato da tale capacità.

Abbiamo mostrato il rapporto tra organo e organismo mediante un

accenno agli esseri viventi unicellulari. Ne è venuto in luce ciò che segue: le capacità e l'intero ordinamento delle capacità, per esempio nel processo digestivo o nella crescita, sono antecedenti agli organi. Da ciò è derivata l'obiezione che l'organismo fabbrica gli organi e che di conseguenza questi possono venir considerati strumenti. Abbiamo però visto che gli organi non vengono lasciati liberi dall'organismo, bensì trattenuti. Questo venir-trattenuti non è una deficienza di contro al mezzo autonomo, bensì in termini metafisici una determinazione superiore. L'organo resta legato alla capacità, l'organo è in rapporto alla capacità *al-servizio*. Non è un qualcosa-di-utile sussistente per la capacità, bensì è al-servizio con essa. E ciò si esprime nel fatto che la capacità stessa ha in quanto tale, un carattere di servizio, e ciò in riferimento all'organismo stesso. Dobbiamo discutere più a fondo questo essere-al-servizio dell'organo, cioè della capacità che gli sta a fondamento, nei confronti dell'utilità di un mezzo.

§ 54. L'imporre regole di ciò-che-è-capace a differenza del sottostare ad una prescrizione del mezzo pronto. Lo spingersi avanti nel suo di-che come carattere istintuale della capacità

Il mezzo pronto sottostà, quanto al suo possibile uso, ad una *prescrizione* espressa oppure inespressa. La prescrizione non viene fornita dalla prontezza del mezzo, bensì è sempre desunta dal piano che ha già determinato la produzione del mezzo e il suo specifico carattere di mezzo. *Ciò che è capace*, al contrario, non sottostà ad una prescrizione, bensì è esso stesso *portatore di regole* e [334] *regolatore. Si spinge esso stesso*, in una determinata maniera, *in avanti nel suo essere-capace di...* Questo spingersi in avanti ed esser-spinto in avanti nel suo di-che, in ciò che è capace, è possibile soltanto se l'essere-capace è in generale *istintuale*. Vi è capacità sempre e soltanto là dove vi è un istinto. E soltanto là dove vi è istinto, vi è anche già, in qualche modo, per quanto ancora sregolata e con le caratteristiche di un tentativo, una capacità, e sussiste, a sua volta, la possibilità dell'ammaestramento. L'istintuale mantenersi spinti-

in-avanti nel di-che, dà all'esser-capace questo carattere di un precorrere nella sua estensione, di una dimensione in senso formale, mentre con la prontezza la cosa è appunto finita lì.

Certo la dimensione non è ancora intesa in senso spaziale, certo però questo carattere dimensionale dell'istinto e di tutto ciò che è capace di porsi al-servizio, è la condizione di possibilità perché l'animale possa, in una maniera determinata, percorrere uno spazio, sia questo uno spazio di volo o lo spazio specifico che ha il pesce, spazi che, nella loro struttura, sono completamente diversi l'uno dall'altro. Il "per" del rimando del mezzo è privo di istinto. In conformità alla sua forma, al suo materiale, il martello è utile per martellare. Lo spingersi in avanti nel proprio di-che, e quindi questo essere percorrente della capacità, è già un regolarsi. La regolazione non ordina a posteriori quanto viene compiuto dalla capacità, bensì lo ordina spingendosi in avanti. Nel suscitar-fuori che si spinge in avanti essa ordina la sequenza dei possibili stimoli che fanno parte della rispettiva capacità. Questa regolazione è compenetrata e dominata dal carattere fondamentale della capacità di..., per esempio di vedere, cioè di un istinto fondamentale che incita e stimola attraversando l'intera sequenza degli stimoli.

Ma questi *stimoli* che di volta in volta provengono dalla capacità istintuale non sono, in quanto tali, semplici occasioni che danno adito ai movimenti vitali — nutrizione, locomozione —, bensì in quanto istinti penetrano sempre attraverso l'intero movimento e lo incitano. Per questa ragione non sono mai movimenti puramente meccanici, anche se possono venir estrapolati dal loro contesto, trascurando la struttura istintuale [335] nella quale è racchiuso il poter-essere specifico, e quindi il modo di essere di questi istinti. Per la struttura istintuale non c'è sostanzialmente alcuna matematica; sostanzialmente non è calcolabile secondo i principi della matematica.

La regolazione che di volta in volta è insita nella capacità in quanto tale è quindi una struttura di soverchiamenti scaglionati istintualmente, che di volta in volta si anticipano, attraverso i quali viene prescritta la sequenza dei movimenti che si origina quando la capacità entra in gioco. La capacità si è già sempre, nel suo essere specifico, *pre*-fissa, in questo spingersi in avanti, il possibile ambito per le sue prestazioni. *In tutto*

ciò deve venir tenuto ben lontano il pensiero della coscienza e dello psichico, così come quello di una "finalità". D'altro canto, bisogna subito far notare che fino ad ora l'essenza della capacità e dell'istinto non sono ancora state messe allo scoperto penetrando fin nei loro fondamenti essenziali — e tuttavia lo sono state abbastanza da permetterci di tentare di chiarire l'essere-al-servizio di ciò che in virtù di questo essere-al-servizio nel suo differire dall'utilità del mezzo, denominiamo organo. Al contempo ora è aperto l'orizzonte per ritornare dall'organo all'organismo.

§ 55. *L'interrogare la prestazione dell'organo preso in servizio a partire dalla capacità al-servizio*

In virtù del suo carattere istintuale la capacità è in se stessa al-servizio, e non utile a... come qualcosa di sussistente. Un istinto infatti non è mai sussistente, bensì in quanto essenzialmente in cammino verso..., nello spingere avanti-verso... *si sottomette*, è in se stesso servizio e al-servizio. Di conseguenza, ciò che fa sorgere una capacità in quanto tale (un organo) e la porta in relazione a sé, viene posto in tale servizio oppure abbandonato — per esempio nell'atrofizzazione. Uno strumento non puo atrofizzarsi perché non è al-servizio, perché non ha la possibilità della capacità, ma [336] è solamente utile, e perciò può soltanto venir distrutto. La possibile prestazione di quanto è preso in servizio, cioè dell'organo, può venir afferrata e interrogata come prestazione soltanto a partire dall'originaria capacità che è al servizio. Così, p. es., la *prestazione e il carattere-organico dell'occhio dell'ape* è determinato, e deve dunque essere compreso, dalla specifica *capacità di vedere dell'ape*, e non, viceversa, la capacità di vedere dall'"occhio" dell'ape. La struttura anatomica dell'occhio dell'ape è diversa da quella dell'uomo. L'occhio dell'ape non ha né pupilla, né iride, né lente. E tuttavia vi si riscontra come sempre un principio strutturale dell'organo della vista che ricorre ovunque. La struttura anatomica può offrire un appoggio per "dedurre" il modo in cui l'ape vede soltanto, e fintantoché viene presa in considerazione fin dall'inizio l'essenza dell'animalità correttamente compresa, e il modo particolare di esser-animale dell'ape. Oppure prendiamo un

altro caso, ancora più concreto, il caso dell'occhio di un insetto, che può venir illustrato da uno straordinario esperimento. Nell'occhio delle lucciole si è riusciti ad osservare l'immagine retinica che si forma nella vista dei coleotteri, anzi addirittura a fotografarla. È stata osservata l'immagine retinica di una lucciola che guarda fuori verso una finestra. (La tecnica dell'esperimento qui non può venire illustrata). La fotografia presenta in modo relativamente chiaro la scena di una finestra, del telaio e della croce formata dal montante e dalla traversa della finestra stessa, della grande lettera "R" incollata sui vetri e, con contorni molto sfocati, perfino la scena del campanile che si intravede attraverso la finestra. La retina della lucciola che guarda dalla finestra offre questa scena. L'occhio dell'insetto è capace di formare questa "scena". Ma possiamo desumere da ciò *che cosa* vede la lucciola? Niente affatto. *A partire dalla prestazione dell'organo non possiamo affatto determinare la capacità del vedere e il modo in cui il prodotto della prestazione dell'organo viene preso al servizio del poter-vedere.* Questa connessione di organo e capacità di vedere non possiamo [337] neppure problematizzarla, fintantoché non sia stato determinato l'*ambiente* della lucciola in quanto tale, cosa che a sua volta richiede di chiarire che cosa significhi in generale un *ambiente per l'animale.* L'occhio dell'insetto, e così ogni organo e di conseguenza ogni parte organica dell'organo, è determinato nel suo carattere di prestazione dall'essere posto al servizio della capacità visiva dell'insetto, cioè in un certo senso inserito tra l'ambiente e l'animale che vede, come qualcosa di non autonomo, e tuttavia inserito non dall'esterno, bensì dalla relativa capacità per mezzo del suo percorrere istintuale. Da tutto ciò vediamo ancora meglio come sia urgente e indispensabile penetrare nel carattere specifico della capacità dell'animale.

Ma la difficoltà non consiste soltanto nel determinare cosa l'insetto veda, bensì anche nel determinare *come* veda. Infatti non possiamo paragonare senz'altro la nostra vista con quella dell'animale, perché il *vedere* e *poter-vedere dell'animale* è una capacità, mentre *il nostro poter-vedere* possiede in definitiva un *carattere di possibilità completamente diverso* e un modo di essere *completamente diverso.*

Gli organi non sono sussistenti nell'animale, bensì stanno al servizio di capacità. Questo *stare-al-servizio* va inteso in senso stretto. Nel

loro essere, cioè nel modo della loro costruzione, crescita e atrofizzazione, gli organi sono completamente legati a questo servizio che appartiene alla capacità in quanto tale. Ciò che è utile, al contrario, non è mai al-servizio, mentre ciò che è al-servizio può anche venir frainteso come utile. Questo fraintendimento di una capacità che è al-servizio, è ciò che avviene, se concepiamo l'organo come strumento. Più precisamente, il fraintendimento è una *sottodeterminazione* di quel carattere che salta agli occhi tanto nell'organo quanto nello strumento — il "per". La capacità in quanto tale viene trascurata nella sua essenza.

[338] § *56. Chiarificazione più penetrante dell'essenza della capacità finora chiarita in vista della determinazione dell'essenza (del carattere di totalità unitaria) dell'organismo: proprietà ovvero peculiarità come modo di essere dell'animale nella modalità dell'essere-proprio a se stesso*

Possiamo ora, a partire da questa caratterizzazione dell'organo compiuta in base al suo essere-al-servizio e alla sua appartenenza alla capacità, *trarre deduzioni* riguardo all'essenza dell'organismo? Innanzitutto, non possiamo in generale, trarre deduzioni a partire dall'organo, cioè da quanto conosciamo, in direzione dell'organismo come sconosciuto; e non lo possiamo proprio se abbiamo *afferrato concettualmente* che cosa sia l'organo. In questo afferrare concettualmente viene presa in considerazione proprio l'*appartenenza dell'organo all'organismo*. In altre parole: in tutto quello che abbiamo detto a proposito della capacità di un vivente, abbiamo parlato già sempre dell'organismo, anche se questo non è stato caratterizzato in modo esplicito. Una cosiddetta deduzione dall'organo (che apparentemente conosciamo come unica cosa) all'organismo (che apparentemente non conosciamo) è altrettanto impossibile quanto superflua. Ma allora diventa tanto più necessaria la comprensione esplicita dell'essenza dell'organismo, che, per quanto confusamente, abbiamo già da sempre avuto sott'occhio. Tanto questo compito — cioè, per così dire, vedere espressamente ciò che si ha da sempre dinanzi agli occhi —

può apparire semplice, altrettanto difficile è il modo di vedere e di afferrare concettualmente, tanto più che non è semplicemente un guardare e un tener fisso lo sguardo su qualcosa. In ogni caso per l'intelletto comune è qualcosa di strano e di fastidioso. L'ambito di quest'ultimo e il campo dei suoi successi e insuccessi è l'argomentazione, che può continuare a procedere all'infinito, anche quando è già da tempo divenuta cieca. Il divenir-cieca non lo nota nessuno, tanto più che proprio allora l'argomentare e il discorrere divengono di solito sempre più rumorosi.

Questo modo di interrogarsi e afferrare concettualmente, che si pone in modo diverso *rispetto e dinnanzi* ad ogni sorta di argomentare, opinare e aver-detto, è stato ridestato — e cioè, radicalizzato — da Husserl. È un elemento caratteristico, [339] e forse l'elemento decisivo, della *fenomenologia*. È *ovvio* perché è *grande*, e per questo viene facilmente e ostinatamente trascurato a favore di ciò che è solo un accessorio necessario.

Di conseguenza, se nell'interpretare l'essenza dell'organo comprendiamo e precomprendiamo necessariamente sempre già l'organismo, coglieremo questo espressamente, se e solamente se, sfruttiamo in maniera giusta quanto abbiamo finora messo in luce e non andiamo in cerca di altro per mezzo delle cosiddette deduzioni. Ma il punto decisivo è consistito nel chiarimento della capacità, del suo carattere di istinto e di servizio. Si tratta quindi solamente di seguire *in modo ancora più penetrante* questa *essenza della capacità* che è stata chiarita fino a questo punto. La cosa stessa ci porterà allora sulla giusta via.

Se ci ricordiamo di quanto abbiamo detto fino ad ora a proposito della capacità, viene in luce qualcosa, o forse è già venuto in luce. L'esser-capace di... è in un certo senso un percorrente, istintuale porsi in avanti e, ponendosi *in avanti*, porsi in avanti nel proprio di-che, in se stessi. Esser-capace: in ciò è insito questo "in se stessi". Abbiamo già incontrato questo "se stesso" menzionando il carattere peculiare dell'organismo nei confronti della macchina — *auto*-produzione, *auto*-direzione e *auto*-rinnovamento, il che si esprime anche nel noto concetto dell'*auto-conservazione*. Abbiamo respinto l'interpretazione troppo affrettata di questo "se stesso" come forza misteriosa, entelechia o egoità. Eppure anche il nostro tentativo, già interpretando la capacità, non può ignora-

re questo "se stesso". Certo che no — ma la questione è come noi determineremo adeguatamente quanto indichiamo con "se stesso".

Se diciamo "se stesso", pensiamo innanzitutto a "io stesso". Il se stesso lo prendiamo come il proprio io, come soggetto, coscienza, autocoscienza, e siamo di nuovo al limite se, in virtù di questo carattere di se-stesso introdotto nell'organismo, attribuiamo a quest'ultimo un "io", un'"anima".

Eppure — non riusciamo a fare a meno di questo carattere di se stesso della capacità, cioè del suo istintivo [340] porsi-in-avanti-in-se-stessa. È insito nella struttura della capacità in quanto tale. Cosa vuol dire, innanzitutto questo carattere del se-stesso? La capacità si sposta — spingendosi avanti in se stessa — nel percorrimento verso il suo di-che. Ma la capacità *non se ne va via da se stessa*, non si perde, bensì viceversa: in questo istintuale "verso..." la capacità in quanto tale diviene e resta *propria a se stessa* — e *senza* una cosiddetta *autocoscienza* o magari una *riflessione*, un retroriferimento a se stessa. Per questo diciamo: la facoltà è, in virtù di questo essenziale essersi-propria, *peculiare*. Ci riserviamo l'espressione "se stesso" e "ipseità" per definire la *peculiarità specifica dell'uomo, il suo* esser-si-proprio, e diciamo dunque: ogni ente che ha il carattere del se stesso, ogni ente che ha in senso esteso il carattere della persona (ogni ente personale) è peculiare, ma non tutto ciò che è peculiare ha il carattere del se stesso e della egoità. Il modo e la maniera in cui l'animale si è proprio, non è la personalità, non è la riflessione né l'autocoscienza, bensì semplicemente la *proprietà*. La peculiarità è un carattere fondamentale di ogni capacità. *Essa si appartiene*, è coinvolta da lei stessa. La peculiarità non è una qualità insolita e particolare, bensì un *modo di essere*, e cioè nella maniera dell'*esser-si-proprio*. Così come parliamo della regalità di un re, cioè del suo esser-re, parliamo anche della *proprietà di un animale* nel senso del suo specifico esser-si-proprio. Con ciò teniamo lontano il carattere di ipseità da quanto è animale, anche se apparentemente soltanto da un punto di vista linguistico, e così una fonte di fraintendimenti. La proprietà dell'animale significa: l'animale, e innanzitutto il suo specifico esser-capace di..., gli sono propri. Non si perde nel momento in cui un impulso istintuale verso qualcosa lascia se stesso dietro a sé, bensì, come noi diciamo, si mantiene nell'istinto, ed è se stesso in questo istinto e in questa pratica.

[341] § *57. L'organismo come l'esser-abile che si articola in capacità che creano organi — come modo di essere della peculiarità abile che crea organi*

Ma l'animale non presenta mai semplicemente un'unica capacità, bensì diverse: nutrizione, crescita, ereditarietà, locomozione, lotta con il nemico. Di conseguenza il singolo organo non può venir preso isolatamente in riferimento all'organismo, né in riferimento agli altri organi, per quanto questi negli animali sviluppati paiano essere autonomi. Il rilevare che l'animale presenta più capacità non deve riferirsi ad una pluralità, bensì al modo specifico dell'*unità* di questa pluralità. Le capacità non sono sussistenti nell'organismo: *che cosa* e *come sono*, il loro *essere*, può essere desunto unicamente dall'*esser-capace di...* Ed è anche soltanto a partire da questo modo di essere che può venir determinata la maniera in cui più capacità *sono*-insieme nell'unità di un organismo. Proprio questo problema della possibile unità delle capacità ci mostrerà come già durante la caratterizzazione delle capacità avessimo sott'occhio quanto denominiamo organismo. Risulterà anche che non afferreremo concettualmente l'organismo neppure se, allontanandoci dalla definizione di Roux, definissimo l'organismo come un fascio di istinti. Ciò indica come la caratterizzazione dell'essere vivente venga meno in un punto decisivo, come il *carattere dell'organismo rimandi ad una più originaria struttura dell'animalità.* Potremo seguire i singoli passi di questo percorso retrospettivo solamente se manteniamo come punto di partenza la caratterizzazione fornita all'inizio dell'esser-capace, di ciò che è in-servizio e di ciò che è istintuale nel suo differire dall'essere-utile del mezzo.

L'organo non è corredato di capacità, bensì sono le capacità che si creano organi. E ancora: capace di vedere [342] non è la singola capacità in quanto tale, bensì l'*organismo.* Dunque questo, l'organismo, ha delle capacità? Per niente. E in ogni caso non se ora, senza accorgercene, intendiamo di nuovo le capacità come qualità aggiunte e l'organismo come il supporto che sta loro a fondamento. L'organismo non ha capacità, cioè non è organismo e in più fornito di organi: "l'animale è organizzato" significa: l'animale è *abile.* Essere-organizzato significa *essere-abile.* Ciò vuol dire: il suo essere è potere, cioè poter-articolarsi

in capacità, vale a dire nei modi del restar se stesso istintuale e dedito al servizio. Queste capacità hanno a loro volta la possibilità di far scaturire in sé organi. *Questo essere-abile che si articola in capacità che creano organi*, caratterizza l'organismo in quanto tale.

Abbiamo visto che la capacità in quanto tale è peculiare. Ha il carattere della peculiarità. Ma può essere così, solamente se ciò che è abile, l'*organismo*, è determinato da questa peculiarità, se l'organismo ha la possibilità di trattenersi presso se stesso. Soltanto allora quanto è abile può, nell'articolarsi in capacità, tenere insieme queste stesse nell'unità del suo trattenersi. La *peculiarità* di essere proprietà a se stesso, senza riflessione, è dunque la *condizione di possibilità fondamentale dell'abilità* di avere delle capacità, e quindi della presa-in-servizio di organi. Dunque l'organismo non è, né un "complesso di strumenti", né un'unione di organi, ma altrettanto poco un fascio di capacità. Ma allora la denominazione "organismo" non è più un nome per questo o quell'ente, bensì indica un *determinato modo fondamentale di essere*. Definiamo questo modo d'essere in breve dicendo: *peculiarità abile che crea organi*. Ma come dobbiamo concepire questo esser-si-proprio dell'animale — il modo della proprietà — se vogliamo evitare di risalire a una forza operante, ad un'anima e ad una coscienza?

Abbiamo incontrato la peculiarità — il carattere del [343] rimanersi-propri — interpretando la struttura della *capacità*. In essa è insito un certo "verso...", e cioè un istintuale "via-da". Via dall'organismo — ma in modo tale che in questo esser-capaci di..., in questo via-da-sé, esso *si trattiene* e non soltanto conserva la sua *unità specifica*, bensì si dà proprio in questo modo una tale unità. Ma, si dirà, l'organismo non è questa peculiarità abile, bensì un far uso delle capacità. Non si arriva proprio per niente alle possibilità, bensì si giunge al vedere, udire, afferrare, cacciare, appostarsi, fuggire, riprodursi eccetera, quindi alla realizzazione delle capacità. Vorrei ben determinare questa realtà dell'animale reale, visto che continuiamo a ripetere che abbiamo di mira il *modo d'essere* dell'animale.

Tuttavia per il momento lasciamo in sospeso se possiamo, e se ci è lecito, ricondurre senz'altro allo schema di possibilità e realtà il rapporto tra capacità e attuazione di ciò per-cui la capacità è tale. In defini-

tiva l'esser-possibile e il potere fanno parte dell'essenza della realtà dell'animale in un senso ben determinato, non soltanto nel senso che ogni ente reale, in quanto è, deve prima essere in generale possibile, non questa possibilità, bensì: l'*esser-capace*, fa parte dell'*esser-reale* dell'animale, dell'*essenza della vita*. Soltanto ciò che è capace ed è ancora capace, vive; ciò che non è più capace, a prescindere dal fatto che faccia uso della capacità oppure no, non vive più. Ciò che in generale non è nella maniera dell'esser-capace, non può neppure essere morto. La pietra non è morta, perché il suo essere non è un esser-capace nel senso di quanto è al-servizio e istintuale. "Materia morta" è uno pseudo-concetto. L'esser-capace non è la possibilità dell'organismo di contro a ciò che è reale, bensì è un momento costitutivo del modo in cui l'animale in quanto tale *è* — del suo essere. Tutto questo, che fa parte dell'essenza dell'essere dell'animale, possiamo e dobbiamo interrogarlo intorno alla sua possibilità interna, e quindi dobbiamo interrogare tra l'altro anche la possibilità interna [344] della capacità in quanto tale, di modo che nella nostra osservazione avremo un peculiare scaglionamento di modi di possibilità completamente diversi. Abbiamo caratterizzato l'esser-capace come avere-delle-possibilità e offrire-delle-possibilità, ma questo offrire-delle-possibilità, questo specifico esser-possibile, questo potere, lo interroghiamo in relazione alla sua possibilità interna, a ciò che fa parte dell'essenza dell'esser-capace.

§ *58. Comportamento e stordimento dell'animale*

a) Interpretazione preliminare del comportamento come il di-che dell'esser-capace dell'animale. Il comportarsi dell'animale come pratica a differenza del condursi dell'uomo come agire

Anche se conosciamo la capacità come momento costitutivo del modo di essere dell'animale, in questa osservazione e determinazione dell'esser-capace e di tutto ciò a cui l'interpretazione ci ha condotto, re-

sta ancora una lacuna, fintantoché non avremo analizzato *di-che* la capacità è di volta in volta capacità e come determineremo a sua volta questo stesso di-che. Parliamo della capacità di vedere, afferrare ecc. Vedere, udire, prendere, digerire, cacciare, costruire il nido, riprodursi — cos'è tutto ciò? Sono processi nella natura, processi vitali. Certo; e se una pietra si riscalda al sole, anche questo è un processo, così come quando una foglia viene trascinata qua e là dal vento. Tutti questi sono "processi", eventi naturali. Ma per quanto questa denominazione generica sia legittima, diviene insignificante non appena osserviamo che, ad esempio, il vedere è un processo totalmente differente dal riscaldarsi della pietra. In altri termini, la denominazione non è indifferente, in quanto ci deve dire qualcosa sul denominato. È vero che, in un certo senso, ogni denominazione e ogni terminologia sono casuali. Ma se la terminologia di volta in volta scelta in modo casuale è *adeguata* oppure no, questo si decide solamente [345] guardando alle *cose* così denominate e intese. Questa casualità svanisce non appena la denominazione, come accade per lo più, rivendica al tempo stesso il diritto ad una determinata interpretazione *della cosa*, se come denominazione fornisce già il punto di partenza e di riferimento per la concezione *della cosa*. Così accade in generale nella lingua viva; infatti non appena risaliamo al *contenuto essenziale* che un nome designa, possiamo discutere sulla terminologia e sui nomi, ma non più sulla sua adeguatezza. Vediamo facilmente che, se prendiamo come esempio il cacciare o l'afferrare e il vedere come un mero processo nel senso di un decorso di eventi, ci sfugge l'elemento decisivo nell'essere specifico dell'animale.

Se osserviamo che la pietra al sole diviene calda, che la foglia turbina al vento, che il lombrico fugge dalla talpa, che il cane cerca di afferrare la mosca, possiamo certo dire che si tratta di processi, di decorsi di eventi, di una sequenza di stadi di questi movimenti. Ma vediamo facilmente che con una tale concezione degli eventi ci sfugge l'elemento decisivo negli animali, lo specifico del movimento del lombrico, cioè il fatto che fugge, e lo specifico della talpa, il fatto che insegue. Non potremo spiegare fuggire e inseguire per mezzo di alcuna meccanica teorica e di alcuna matematica, per quanto complicate siano. Qui viene in luce una modalità del movimento del tutto peculiare e originaria. Il lom-

brico che fugge, non compare semplicemente in connessione con una sequenza di movimenti che partono dalla talpa, bensì *fugge* davanti a questa. Non ha semplicemente luogo un processo, bensì il lombrico che fugge, si *comporta* nel suo fuggire in una determinata maniera contro la talpa; e questa viceversa *si comporta contro* il lombrico inseguendolo. Definiamo dunque il vedere, udire ecc., ma anche la nutrizione, la riproduzione, come un *comportamento*, come un *comportarsi*. Una pietra non può, in questo senso, comportarsi. L'uomo [346] però può farlo — si comporta bene oppure male. Ma il *nostro* comportamento — in questo senso specifico — può essere così soltanto perché è una *condotta*, perché il modo di essere dell'uomo è completamente diverso, non il comportamento, bensì il *condursi rapportandosi a*... Il *modo* in cui l'uomo è, lo chiamiamo *condotta*; il *modo* in cui l'animale *è*, lo denominiamo *comportamento*. Le due cose sono fondamentalmente differenti. In sé linguisticamente è possibile anche il contrario, cioè parlare della *condotta degli animali*. La ragione della nostra scelta terminologica risulta dalla interpretazione effettiva. L'esser-capace di... è capace di un comportamento. L'esser-capace è istintuale, uno spingersi-in-avanti e tenersi-spinti-in-avanti in ciò di cui la capacità è capace, in un possibile comportamento, un esser-sospinti in un "praticare ciò in un modo oppure nell'altro". Il comportamento dell'animale non è un *fare e agire*, come la condotta dell'uomo, bensì un *praticare*, termine col quale indichiamo che in qualche modo ogni pratica dell'animale è caratterizzata dall'esser-sospinti da ciò che è istintuale.

Ma qui, dal punto di vista puramente linguistico, la terminologia è di nuovo arbitraria, se pensiamo al fatto che parliamo di "Schneetreiben" (nevischio), e lì non c'è proprio nulla di organismico a manifestare il suo modo di essere. Da ciò risulta che il linguaggio non sottostà mai alla logica e che invece è proprio dell'essenza del linguaggio e del significato l'essere inconseguente, cioè, in altri termini, che il linguaggio è qualcosa cha appartiene all'essenza della finitezza dell'uomo. Pensare un Dio cha parla, è un assoluto non-senso.

Si tratta ora di cogliere questo *carattere di comportamento* della pratica della capacità di esser-sospinto dell'organismo. Esser-capace come poter-essere dell'animale è un *esser-capace di comportamento*. E vice-

versa, dove il modo di essere si presenta come comportamento, l'ente deve essere capace e abile. Avremmo potuto dunque partire anche da una caratterizzazione del comportamento, per mostrare in esso la dipendenza da un esser-capace. Abbiamo scelto la prima via per [347] chiarire che l'esser-capace non descrive l'animale nella sua mera possibilità, e che piuttosto la realtà dell'animale è in sé un esser-capace di... L'istinto non scompare quando l'animale si mantiene in una pratica, bensì proprio nella sua pratica l'istintuale è ciò che è.

b) Coinvolgimento in sé dell'animale come stordimento. Stordimento (l'essenza della peculiarità dell'organismo) come possibilità interna del comportamento

Da questa interpretazione preliminare di ciò *di-cui* l'esser-capace è capace, desumiamo ora il contesto ulteriore, per interrogarci concretamente intorno a ciò che è in questione: come l'organismo, in quanto capace e comportantesi, sia proprio a se stesso — per interrogarci dunque intorno all'essenza della sua *peculiarità*. Il comportamento è in sé esser-abile (pratica, esser-sospinto). Ora, riguardo all'esser-capace è stato detto che in esso è insito un trattenersi, un restare-presso-di-sé dell'essenza capace, ovvero la sua peculiarità. Di conseguenza questo carattere deve spettare anche al comportamento. Infatti nel comportamento — come ciò di cui l'animale è capace — in questa pratica l'animale non si porta lontano da sé, bensì *è* in un modo tale che si trattiene, si coinvolge. Il comportamento e le sue modalità non sono raggi che si spandono verso... e fanno correre avanti l'animale come su delle corsie, bensì il *comportamento* è appunto un *trattenersi-in* e un *coinvolgersi prendendosi*, e questo senza riflessione. Il comportamento come modo di essere è in generale possibile soltanto in virtù del *coinvolgimento* in sé dell'animale. Noi definiamo *lo specifico essere-presso-di-sé dell'animale*, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, questo coinvolgimento in sé dell'animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento, col termine *stordimento*. Soltanto perché l'animale è per sua essenza stordito, può comportarsi. La possibilità del comportarsi nella

maniera dell'esser-animale si fonda in questa struttura essenziale dell'animale, che ora mostriamo essere lo stordimento. Lo stordimento è la condizione di possibilità [348] grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, *si comporta in un ambiente, ma non in un mondo.*

Di solito usiamo questa parola per denominare una determinata condizione psichica dell'uomo, che può durare un tempo più o meno lungo. Con ciò intendiamo quella condizione intermedia tra coscienza e assenza di coscienza. In questo senso lo stordimento è anche un concetto della psichiatria. Dopo quanto abbiamo svolto in precedenza, se adesso parliamo dello stordimento come struttura essenziale dell'animale, non si può trasferire semplicemente all'animale in modo permanente questa condizione nota dall'esperienza-di-sé umana e magari ritenere che l'animale, a differenza dell'uomo, sia stordito in modo permanente — il che vorrebbe dire al tempo stesso che in ultima analisi, potrebbe anche non esserlo. Con stordimento non intendiamo una condizione che sussiste in modo permanente nell'animale, ma piuttosto un momento essenziale dell'animalità in quanto tale. Se, nel corso della chiarificazione dell'essenza di questo stordimento, prenderemo in un certo senso la condizione umana come punto di riferimento, dobbiamo tuttavia attingere il contenuto specifico di questa struttura dall'animalità stessa. Ciò vuol dire: l'essenza dello stordimento deve venir delimitata avendo sott'occhio il comportamento dell'animale in quanto tale. Ma il comportamento stesso viene concepito come il modo di essere che è proprio dell'esser-capace, cioè del porsi-in-avanti e precorrer-si-in-sé istintuale e al-servizio.

Affermiamo: solamente dove lo stordimento costituisce la struttura essenziale dell'ente, si trova il modo di essere comune e predominante del comportamento. Questo modo di essere ci si manifesta nell'animale come ciò che conosciamo: vedere, udire, afferrare, cacciare, fuggire, divorare, digerire e tutti i restanti processi organici. Non è che nell'animale l'attività cardiaca sia un processo di natura diversa dall'afferrare e dal vedere, l'uno analogo a quello dell'uomo, e l'altro analogo ad un processo chimico, bensì la globalità dell'essere, la totalità [349] dell'ente nella sua unità deve venir afferrato concettualmente come comportamento. Lo stordimento non è una qualche condizione che accompagna l'animale, nella quale questo a volte cade, e neppure una condizione nella quale esso si trova

in modo permanente, bensì è la possibilità interna dello stesso esser-animale. Ci chiediamo ora: in che senso nell'udire, afferrare ecc. si manifesta quanto intendiamo con stordimento, di modo che, per questa ragione, definiamo questo "fare" come comportamento? Lo stordimento per noi non è una condizione che semplicemente accompagna il comportamento, bensì la possibilità interna del comportamento in quanto tale.

Prima di dedicarci oltre a questo problema, dobbiamo osservare ancora una volta che lo seguiremo solamente in una direzione ben determinata, e quindi in modo unilaterale. Non possiamo pretendere di fornire con ciò una determinazione essenziale dell'animalità completa e portata avanti in modo compiuto. Tanto questa interpretazione essenziale deve venir attinta autonomamente dall'animalità, tanto, d'altro canto, essa è radicata in una problematica della metafisica sufficientemente chiarita.

§ 59. *Chiarificazione della struttura del comportamento seguendo una via concreta: l'essere-riferito-a del comportamento animale nel suo differire dall'essere-riferito-a dell'agire umano*

Ci chiediamo ora: in che senso nel vedere, nell'udire ecc. si manifesta lo stordimento? Stordimento indica il carattere fondamentale dell'*esser-coinvolto* in sé dell'animale. Vedere, afferrare, catturare avvengono sempre a partire dalla stimolazione di una capacità a far ciò in modo istintuale e al-servizio. L'esser-capace di..., come esser-capace rispettivamente di questo o quel comportamento, sospinge-attraverso ed è sospinto nel comportamento stesso. Questo significa: il comportamento è in quanto tale un *esser-sospinto-verso*, il che vuol dire al tempo stesso un *esser-sospinto-via*. In generale il vedere, udire, afferrare sono in sé un *esser-riferito a...* nel senso
[350] che l'afferrare non è per sé un movimento, il cui decorso solo in un secondo tempo viene posto in connessione con *ciò che* viene afferrato, bensì il movimento è in se stesso un movimento verso..., un afferrare verso... Il vedere è vedere *quanto viene visto*, l'udire è udire *quanto viene udito*.

Naturalmente, si dirà, in fondo questo è davvero ovvio. Eppure tutto dipende dalla corretta comprensione di questa ovvietà, che non è ancora stata afferrata per niente, e soprattutto non lo è stata in riferimento a quanto chiamiamo comportamento dell'animale. Si tratta appunto di vedere *che tipo* di *esser-riferito* sia insito in tale comportamento, e soprattutto in che cosa questo esser-riferito del comportarsi dell'animale a ciò che sente, che afferra, si differenzi dal condursi dell'uomo nel suo rapportarsi alle cose, che è anch'esso, a sua volta, un esser-riferito alle cose da parte dell'uomo. Nel fiutare l'animale è riferito a un qualcosa che viene fiutato, e lo è nella maniera dell'esser capace "verso...". Questo istintuale "verso..." è, in quanto tale, al tempo stesso al-servizio; il fiutare è per sua natura al servizio di un altro comportamento.

Per arrivare ora a vedere la peculiarità del comportamento dobbiamo continuare a prendere come punto di riferimento metodico quelle modalità del comportamento che innanzitutto, per il loro carattere interno permanente, sono lontane da quel modo di condursi che mostrano gli animali superiori e che sembrano corrispondere più da vicino alla nostra condotta. A tale scopo prendiamo in esame il comportamento delle api, anche perché all'interno della problematica biologica gli insetti hanno una funzione privilegiata.

a) Esempi concreti di comportamento a partire da esperimenti con gli animali

Diamo un *esempio concreto*. L'ape operaia che raccoglie cibo vola sul prato da fiore a fiore, e non da un fiore a quello più vicino, e neppure in modo casuale, bensì da un fiore di trifoglio [351] ad un altro fiore di trifoglio, trascurando nel suo volo i nontiscordardimé o altri fiori. Si dice: l'ape è assidua a un fiore, per giorni e settimane, e questo vale sempre soltanto per le singole api di un alveare; altre api dello stesso alveare frequentano altri fiori. Non è che tutte le api operaie nello stesso periodo ricerchino gli stessi fiori; api diverse possono ricercare fiori diversi, ma in modo tale che, nel farlo, siano assidue. Questo volare è un *comportamento* delle api. In questo essere assidua ad un fiore l'ape ne

segue il rispettivo profumo; anche il colore, seppur limitatamente, ha la sua parte. Il volare, una maniera del suo possibile comportamento, non è un volare quà e là, bensì un volare in direzione del profumo. Questo in-direzione-di... nell'esser-sospinto del cercare nutrimento non avviene soltanto o in primo luogo per fame, bensì per l'immagazzinamento. Nell'esser-sospinto si manifesta l'appartenenza ad un gruppo. Per esempio, l'ape trova una gocciolina di miele nel fiore di trifoglio. Lo succhia, smette di succhiare e vola via.[1] Perché raccontiamo queste banalità? Il dato di fatto è semplice — eppure profondamente enigmatico. Infatti dobbiamo chiederci: perché l'ape vola via? Si risponderà: perché non c'è più miele. Bene. Ma l'ape constata il fatto che non sussiste più miele? Vola via in virtù di questa constatazione? Se è così, deve anche aver in precedenza constatato il miele come sussistente. C'è un segno del fatto che l'ape constata il sussistere o non sussistere del miele? Certo. Infatti, attratta dal profumo del miele, è rimasta sul fiore, ha iniziato a succhiare e ha smesso in un momento determinato. Ma questo è una prova del fatto che ha constatato il miele come sussistente? Niente affatto, tanto più se c'è la possibilità, anzi la necessità, di interpretare questo fare come una pratica e un esser-sospinto e come [352] comportamento — e non come condotta dell'ape in rapporto al miele che sussiste o non sussiste più. Ma cosa impedisce di interpretare questa pratica dell'ape come condotta che si rapporta al miele che sussiste e come constatazione del sussistere e del non sussistere più del medesimo? Se l'ape non constata un qualche cosa come sussistente, se si esclude la constatazione della mera sussistenza come di un determinato modo di essere del miele, da che cosa e in che modo è mai guidato e condizionato il suo comportamento, il volare in direzione dell'arnia e il ritorno in essa, visto che l'ape si trova chiaramente in una relazione determinata con i fiori, il profumo, l'arnia e così via, cioè con tutto il suo ambiente?

Le circostanze divengono più chiare se richiamiamo un *altro caso*, che è provato da determinati esperimenti. Si è condotta un'ape davanti ad una coppetta piena di miele, in modo che l'ape non potesse succhiare tutto il miele che vi era contenuto in una volta sola. Inizia a succhiare e

---

1. J.v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, op. cit., p. 141.

dopo un certo tempo interrompe questa pratica del succhiare, vola via e lascia stare il resto del miele che ancora sussiste. Se volessimo spiegare in modo conforme questa pratica dovremmo dire: l'ape constata che non può farcela a mangiare tutto il miele che sussiste; interrompe la pratica in virtù della constatazione del fatto che sussiste ancora miele, e in misura eccessiva. È stato tuttavia osservato che un'ape, se, mentre sta succhiando, le si taglia via con cautela l'addome, continua tranquillamente a bere, mentre il miele le scorre fuori da dietro. Ciò mostra in modo convincente che l'ape non constata affatto che c'è troppo miele. Non constata né questo né — cosa che sarebbe ancora più ovvia — la mancanza del suo addome. Neanche per idea, bensì continua la sua pratica proprio perché non constata che c'è ancora miele. Piuttosto, essa è semplicemente *assorbita* dal cibo. Questo *esser-assorbita* è possibile soltanto dove è presente un *istintuale* "verso...". Ma questo esser-assorbita [353] in tale esser-sospinta esclude al tempo stesso la possibilità di constatare che qualcosa sussiste. Proprio l'esser-assorbito dal cibo impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso.

Ma perché l'ape interrompe il succhiare, se l'addome non è stato tagliato? Diremo: perché ne ha abbastanza. Ma perché ora ne ha abbastanza, e perché non ne ha abbastanza se le manca l'addome? Perché questo averne abbastanza entra in azione se non manca l'addome, se l'ape resta organicamente intera. Questo averne abbastanza non può entrare in azione se manca l'addome. E cos'è questo averne abbastanza? Essere sazi. Questa sazietà inibisce la pratica. Per questo si parla di inibizione da sazietà. Come questo si svolga, se sia un processo riflesso o un processo chimico o qualcosa d'altro, è una questione controversa. Per noi questo non è l'elemento decisivo. Si tratta solamente di vedere che in quanto la sazietà inibisce l'istinto, è riferita al cibo; ma in sé non è mai, fondamentalmente mai, una constatazione del sussistere di cibo o magari della quantità del medesimo. La sazietà è una modalità ben determinata dell'esser-sospinto, cioè una determinata inibizione del medesimo, ma un esser-inibito che non è riferito a ciò a cui si riferisce la pratica del succhiare. La pratica e il comportamento dell'ape non sono regolati da una constatazione del sussistere o non-sussistere di ciò a cui la sua pratica la sospinge con cui il comportamento del succhiare sta in rela-

zione. Questo vuol dire: il succhiare dai fiori *non* è un *avere una condotta in rapporto* al fiore *in quanto qualcosa di sussistente* o *non sussistente.* Affermiamo: la pratica viene regolata sulla base di una inibizione (istinto e disinibizione). Ciò vuol dire al tempo stesso: la pratica non si interrompe semplicemente; l'esser-sospinto dell'esser-abile viene convertito in un altro istinto. La pratica non è un dirigersi verso cose oggettivamente sussistenti, bensì un *comportamento.* La pratica è un comportamento. Con ciò [354] non neghiamo che sia proprio del comportamento anche qualcosa come un essere-in-direzione-di profumo e miele, una *relazione a...*, ma questo non è un dirigersi verso di essi constatandoli, o più precisamente: non è un'*apprensione* del miele in quanto ente sussistente, bensì un peculiare esser-storditi, che nondimeno è riferito a... L'istinto è stordito. In che senso? Il continuare a succhiare lo mostra: dal profumo e dal miele. Però quando il succhiare viene interrotto, finisce anche lo stordimento. Niente affatto: la pratica viene solamente convertita nel volare indietro nell'alveare. Questo volo di ritorno all'alveare è stordito tanto quanto il succhiare, è solamente un altro modo dell'esser-stordito, cioè di nuovo un comportamento dell'ape.

Adesso dobbiamo accontentarci semplicemente di un accenno a come l'ape devii questo istinto del succhiare nel venir-sospinta-indietro nell'arnia, come l'ape riesca in generale a ritrovare la strada verso di essa, come si orienti, come siamo soliti dire. A rigor di termini, l'orientamento esiste soltanto dove lo spazio è dischiuso in quanto tale, ed è quindi data la possibilità di una distinzione di regioni e di luoghi collocabili in regioni. Constatiamo, è vero, che durante il ritorno dal prato all'alveare l'ape attraversa a volo lo spazio, ma la questione è se in quanto ape nel suo comportamento del ritorno schiuda uno spazio *in quanto spazio*, e lo attraversi volando *in quanto suo spazio di volo.* Certo si dirà, senza tuttavia essere in grado a tutta prima di spiegare più oltre che questo percorrere nella sua estensione lo spazio di volo da parte dell'ape è di tipo diverso, per esempio, dallo spazio di volo che percorre un proiettile. Il problema dello *spazio animale*, del fatto se l'animale abbia in generale uno spazio in quanto spazio, non può affatto venir affrontato isolatamente. Il problema è piuttosto quello di ottenere la giusta base e la giusta direzione per tale questione, di domandarsi in virtù di quale base

possa venir messa in questione la determinazione essenziale e generale dell'animalità a proposito del possibile rapporto dell'animale con uno spazio. Non constatiamo soltanto questo volare-attraverso, bensì il poter-tornare-indietro, [355] la *capacita-di-tornare-indietro*. Dobbiamo ora occuparci più a fondo di questo in riferimento a quanto segue.

Questa capacità di ritrovare la strada del ritorno, e in generale la capacità di orientamento — per esempio gli uccelli migratori o il fiuto del cane — detto con tutte le possibili riserve, suscitano sempre la nostra meraviglia. Ma se restiamo alle api e indaghiamo che aspetto abbia la loro casa, vediamo che consiste in una fila di arnie. L'apicoltore è solito verniciare con colori diversi le singole arnie, affinché le api non si sbaglino nel trovare la propria. Dunque, si dirà, si dirigono in base al colore. Ma è così solo in misura limitata, perché l'ape ad esempio non è in grado di distinguere blu, rosso, porpora e violetto, così come rosso e nero. Se i suddetti colori si trovano l'uno accanto all'altro, le api sbagliano rotta, anche se non necessariamente. Infatti, come si è constatato, esse si dirigono anche in base all'odore che esse stesse diffondono, e che rende loro possibile anche la distinzione tra le diverse popolazioni, o più precisamente il ritrovamento della popolazione alla quale appartengono. Si può osservare che spesso le api volano quà e là davanti al buco dell'arnia con l'addome posto in alto, avvolgendo così il buco dell'arnia con il loro odore. Che tuttavia le api sbaglino lo stesso la rotta, lo mostrano non soltanto gli esperimenti, ma anche le api morte che frequentemente giacciono sull'assicella di arrivo davanti al buco dell'arnia, sterminate come invasori dalle guardiane dell'arnia.

Con tutto ciò è provato soltanto che il colore e l'odore hanno un ruolo nel ritorno indietro e nel ritorno a casa. Ma se riflettiamo sul fatto che il raggio di volo di una popolazione di api si estende per più chilometri — anche se non più di tre o quattro —, e che le api riescono a ritornare a casa da tale distanza, diviene chiaro che non può essere la vista della colorazione dell'arnia o l'odore sulla breccia di volo ad attrarre in qualche modo [356] indietro l'ape che è sospinta a ritornare a casa. Che ci sia ancora qualcos'altro, e che presumibilmente sia in primo luogo proprio questo ad avere un suo ruolo nel dirigere indietro le

api, lo mostrano gli esperimenti di Bethe, per i quali Radl ruscì per primo, nel 1905, a trovare una spiegazione nelle sue *Ricerche sul fototropismo degli animali*[2].

L'*esperimento* che per primo getta luce su queste difficoltà è il seguente: un alveare viene posto su di un prato. Lo sciame si abitua a questo posto. Dopo qualche tempo l'alveare viene spostato indietro di qualche metro. Sarebbe ovvio supporre che le api vedano da lontano l'alveare che si trova isolato sul prato e che, nonostante il piccolo spostamento, puntino con sicurezza verso di esso. Eppure il volo delle api resta diretto verso la zona di prato divenuta vuota in cui l'alveare si trovava in precedenza, e questo, anche se l'alveare è stato spostato indietro solo di pochi metri. Le api si ostinano sul posto vuoto e trovano l'alveare soltanto dopo aver cercato in giro per un po'. Sono guidate da segni di orientamento come alberi e simili? I segni di orientamento possono avere una loro parte, ma, appunto, non spiegano perché le api volino verso il posto vuoto. Ma soprattutto: trovano la via del ritorno anche su superfici deserte e ampie. Che cosa le guida e le fa in qualche modo imboccare questa direzione? Né i colori, né l'odore dell'alveare, né dei segnali, né oggetti che possano localizzare, bensì — che cosa? Il sole.

Diamo innanzitutto il resoconto dell'esperimento, senza l'interpretazione filosofica, la spiegazione della capacità di volare a casa escludendo colori, odori e segnavia. Nel volare via dall'alveare verso il pascolo l'ape tiene presente la direzione nella quale il sole si trova rispetto a lei stessa. Fino al ritorno dell'ape nell'alveare trascorrono per lo più pochi minuti, cosicché nel frattempo la posizione del sole [357] è mutata solo di poco. Se l'ape, nel corso del volo verso il pascolo, aveva ad esempio il sole alle spalle con un'angolazione di 30 gradi a sinistra, per il volo di ritorno essa si pone in modo tale che il sole le stia davanti a destra con la stessa angolazione. Una tale pratica non è forse ben più sorprendente che se dovessimo presumere che l'ape constati il miele come sussistente e non più sussistente?

Ma forse è soltanto la spiegazione dell'osservazione ad essere sorprendente, non quanto è stato osservato. Forse questa — il ricorrere al

2. Em. Radl, *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere*. Leipzig 1905.

sole — è soltanto l'ultima, azzardata via d'uscita perché non siamo in grado di spiegare il volare a casa in altro modo. Si potrebbe quindi veramente dubitare di tale spiegazione. Tuttavia un elementare esperimento persuade della correttezza della spiegazione addotta. Se si cattura un'ape appena giunta al pascolo, la si rinchiude in una scatola buia e la si lascia volare via soltanto dopo qualche ora, tempo durante il quale il sole ha già mutato di parecchio la sua posizione nel cielo, l'ape liberata cerca l'alveare in una direzione sbagliata. Ma l'ape non vola indiscriminatamente disorientata in una qualunque direzione, bensì la direzione del suo volo di partenza è inclinata proprio con l'angolazione del volo di arrivo conformemente alla posizione mutata del sole. Ciò significa: l'ape vola indietro rapportandosi alla nuova posizione del sole con l'angolazione d'arrivo di prima, che in qualche modo ha portato con sé. Indietro dove? Dal momento che in questa direzione non potrà incontrare l'alveare, essa, rimanendo in quell'angolazione, continuerà a volare all'infinito. Niente affatto. Dopo aver percorso un certo tragitto, la cui lunghezza corrisponde al tragitto dall'alveare al pascolo, arresta il volo di ritorno in linea retta. Giunta a quel punto sibila e inizia a cercare nei dintorni e alla fine, se la distanza non è divenuta troppo grande, trova l'alveare. Si dice: l'ape non tiene presente soltanto la direzione della posizione del sole, rimanendo nell'angolazione, bensì anche la lunghezza del volo di andata. Vediamo così una maniera del tutto [358] peculiare dell'orientamento dell'ape e del suo comportamento nel senso della messa in atto della capacità di ritornare a casa.

Un *ulteriore esperimento* mostra quanto la direzione, la direzione del volo di ritorno e l'angolazione vengano dall'ape, nello stordimento, rilevati dal sole. Se, per esempio, si riporta indietro all'alveare la cassetta in cui si tiene chiusa l'ape e la si pone ad una qualche distanza dietro l'alveare, l'animaletto lasciato libero vola nella direzione in cui avrebbe dovuto cercare l'alveare a partire dal pascolo, nonostante l'alveare si trovi relativamente vicino, e nuovamente per quel determinato tratto. Questo però accade soltanto se l'alveare si trovi in un'area deserta. Dove invece l'ambiente familiare è coperto di alberi e di case, l'ape segue questi come segnavia e non si abbandona all'istinto della direzione.

b) Caratterizzazione generale del comportamento: stordimento come sottrazione di qualunque apprensione di qualcosa in quanto qualcosa e come esser-assorbito-da. L'essere escluso dell'animale dalla manifestatività dell'ente

Non potremo mai stimare abbastanza tali esperimenti, e non penseremo certo di criticare affrettatamente la spiegazione che è stata fornita con l'usuale saccenteria filosofica. Si tratta piuttosto di condurre i dati di fatto introdotti e chiariti dagli esperimenti dinanzi al problema essenziale.

Cosa avviene in questa pratica, cosa ci dice sul comportamento dell'animale e sull'asserito stordimento? Se si dice: l'ape *tiene presente* la posizione del sole, l'angolazione e la lunghezza del tratto di volo, dobbiamo considerare che il tener-presente, a prescindere da altro, è sempre un tener-si-presente di qualcosa per qualcosa — qui con l'intento di ritrovare [359] l'alveare posto in un luogo determinato. Ma proprio di questo l'ape non sa nulla. Infatti vola, al contrario, senza prendere come riferimento il posto dell'alveare, nella direzione e per la lunghezza del tragitto, che porta con sé. Non imbocca una direzione tracciata dal luogo in cui si è trattenuta, bensì è coinvolta da una direzione, la pratica traendola fuori da se stessa — senza il verso-dove. L'ape non ha affatto una condotta in rapporto a cose determinate, l'alveare, il pascolo; ha una condotta in rapporto al sole, si potrebbe dire, deve conoscerne l'angolazione. Con tutto ciò giungiamo a difficoltà irrisolvibili, è chiaro. E tuttavia non dobbiamo desistere dal chiarire realmente questo peculiare comportamento. Ciò potrà riuscire se avremo compreso che non andremo avanti finché consideriamo un comportamento per sé, isolatamente, e vogliamo spiegare come l'ape si rapporti al sole a partire da questo comportamento isolato. Forse tutte queste relazioni sono determinate dallo stordimento peculiare dell'animale stesso, stordimento del tutto differente in ogni specie animale. Ci chiediamo dunque: cosa desumiamo da questi esperimenti, da questo studio di dati di fatto reali, per la caratterizzazione generale del comportamento, e fino a che punto possiamo chiarire il comportamento, per chiarire a noi stessi la totalità dello

specifico essere dell'ape e metter così in luce il carattere fondamentale di ogni comportamento, che non riguarda soltanto la locomozione, il succhiare, la ricerca del cibo, bensì ogni tipo di comportamento? Se riusciremo ad assicurarci un tale carattere fondamentale, comprenderemo anche lo stordimento a partire da qui, per poter poi spiegare l'essenza dell'organismo e più oltre la povertà di mondo dell'animale.

L'ape è *semplicemente abbandonata* al sole e alla durata del volo, *senza coglierli in quanto tali* e utilizzarli, una volta colti, per delle riflessioni. Abbandonata ad essi può esserlo soltanto perché è spinta dall'istinto fondamentale del raccogliere cibo. Proprio in tale *esser-spinta*, e non [360] in virtù di constatazioni e riflessioni, l'ape può *esser stordita* da ciò che il sole provoca in essa. Questo esser-spinta direzionale è, e resta collocato, all'interno dell'istinto fondamentale del raccogliere cibo, cioè anche nell'istinto del ritorno. Questo istinto del ritorno ha già da sempre superato l'esser-sospinto direzionale, che viene dunque subito abbandonato, anzi, non entra neppure in gioco, qualora la possibilità del ritorno sia garantita dall'ambiente familiare intorno all'alveare. Ma neanche questo istinto fondamentale del raccogliere cibo, con l'istinto del ritorno, che gli appartiene, si fonda su un cogliere e conoscere l'alveare. In tutto ciò l'ape è riferita al pascolo, al sole, all'alveare, ma questo esser-vi riferita *non* è un *apprendere* i medesimi *in quanto* pascolo, *in quanto* sole eccetera, bensì — si potrebbe dire — in quanto qualcos'altro. No, in generale *non in quanto qualcosa* e in quanto ente sussistente. Non un'apprensione, bensì un *comportamento*, una pratica, che dobbiamo intendere in tal modo, perché all'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. Questa possibilità è stordita all'animale, e per questo esso non è semplicemente non-riferito ad altro, bensì appunto assorbito da ciò, stordito.

Stordimento dell'animale significa dunque innanzitutto: essenziale *sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa*, e dunque: in tale sottrazione, appunto, un *esser-assorbito da...*, stordimento dell'animale indica dunque innanzitutto il modo di essere in conformità al quale all'animale, nel suo riferirsi ad altro, è sottratta, o, come terminologicamente anche diciamo, stordita, la possibilità di rapportarsi e di

riferirsi ad esso, a questo altro, *in quanto* questo e quello, *in quanto* qualcosa di sussistente, *in quanto* un ente. E proprio perché all'animale è sottratta questa possibilità di apprendere ciò a cui si riferisce in quanto qualcosa, proprio per questo può essere assorbito dall'altro in questa maniera assoluta. Ma tale [361] stordimento non può tuttavia venir interpretato come una rigida fissità, come se l'animale fosse per così dire stregato; piuttosto questo stordimento rende possibile e prescrive un proprio campo d'azione del comportamento, cioè una conversione puramente istintuale dell'esser-sospinto nell'istinto che di volta in volta si ha.

Questo comportamento sospinto *non* si riferisce — e in quanto stordito non si può riferire — *a qualcosa di sussistente in quanto tale.* Sussistente in quanto tale — vale a dire il sussistente nel suo *essere*-sussistente, in quanto *ente*. Nello stordimento l'ente per il comportamento dell'animale *non* è *manifesto*, non è dischiuso, ma appunto per questo *neppure chiuso*. Lo stordimento si trova al di fuori di questa possibilità. Non possiamo dire: l'ente è precluso all'animale. Ciò potrebbe essere soltanto se vi fosse una qualche possibilità per quanto minima d'essere dischiuso; lo stordimento dell'animale invece pone l'animale, per sua essenza, al di fuori della possibilità che l'ente gli sia dischiuso oppure chiuso. Lo stordimento è l'essenza dell'animalità, vuol dire: *in quanto tale l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti.* Poiché a causa del suo stordimento e della totalità delle sue abilità l'animale è messo in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti, non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente che esso stesso non è, così come con l'ente che esso stesso è. In virtù di questo esser-messo in ciclo l'animale si trova per così dire sospeso tra se stesso e l'ambiente, senza sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro. Tuttavia, questo non-avere la manifestatività dell'ente è, in quanto sottrazione della manifestatività, al contempo un esser-assorbito da... Dobbiamo dire che l'animale è riferito a..., che lo stordimento e il comportamento mostrano una apertura per... Per che cosa? Come deve esser definito ciò che nell'apertura specifica dell'esser-assorbito si imbatte in qualche modo nell'esser-sospinto dello [362] stordimento istintuale? Come dobbiamo determinare ciò a cui l'animale nel suo comportamento si riferisce, sebbene questo non sia manifesto in quanto ente?

Ma con tale questione, rispondendo alla quale raggiungeremo per la prima volta una caratterizzazione sufficientemente completa di capacità, istinto e comportamento, non ci interroghiamo solamente intorno a ciò *a cui* l'animale è riferito e a come vi resta riferito. In questa questione — che in qualche modo si interroga, lasciando l'animale, in direzione dell'altro ente che l'animale propriamente non è — ci interroghiamo intorno all'*essenza del coinvolgimento* dell'animale in esso, cioè intorno al *carattere fondamentale dello stordimento*.

§ 60. L'apertura del comportamento e dello stordimento e l'a-che del riferirsi dell'animale

Per fornire nuovamente un supporto concreto a questa questione intorno all'*apertura del comportamento*, ritorniamo all'esempio considerato per primo, il succhiare dell'ape e l'interrompersi del succhiare. Abbiamo condotto la discussione di questo comportamento fino alla questione se in esso faccia da guida una constatazione del miele sussistente in quanto miele oppure no. L'altra osservazione, quella relativa alla capacità di orientamento, ci ha rafforzato nella nostra convinzione, secondo cui l'*esser-riferito* ad altro dell'animale consiste in un *esser-assorbito* anche qui e proprio qui, dove, come nell'orientamento, si dirige verso qualcosa. Si tratta ora di comprendere questo comportamanto e la pratica animale in generale, evidenziando un carattere fondamentale, la cui determinzione precisa sfocia però nella questione intorno all'*apertura dello stordimento* e intorno all'*essenza* di ciò *per il quale* lo stordimento dell'animale è aperto.

a) Il carattere di allontanamento del comportamento

È vero che ora non seguiremo oltre il problema delle capacità di orientamento. Ma il richiamo ad essa ci ha tuttavia [363] fatto apprendere qualcosa di essenziale: che gli istinti dell'animale, le singole modalità del suo comportamento, non devono venir presi isolatamente, ma

che, anche in occasione di interpretazioni apparentemente isolate, deve invece sempre venir tenuta presente la totalità del ciclo istintuale in cui l'animale è sospinto. Il comportamento rispetto al sole non avviene come un tener-presente al quale poi segue un'azione corrispondente, bensì già l'esser-stordito dal sole avviene soltanto a partire dall'esser-sospinto dal raccogliere cibo e in esso. Gli istinti e le modalità della pratica (ricerca del nutrimento, appostarsi per la preda) non si irradiano diffondendosi in varie direzioni, muovendosi separatamente, bensì ogni istinto è in sé determinato da un *venir-sospinto* verso gli altri. L'esser-sospinto come *venir-sospinto-verso* da istinto a istinto, mantiene e sospinge l'animale in un cerchio, dal quale non salta fuori, e all'interno del quale si apre qualcosa per l'animale. E, per quanto ogni comportamento istintuale sia riferito a..., certo l'animale, in ogni suo comportamento, non può *mai autenticamente entrare in relazione con qualcosa in quanto tale*. L'animale è *circondato* dal cerchio del reciproco venir-sospinto-verso dei suoi istinti. Ma questo non-poter-entrare-in-relazione con qualcosa in quanto tale non deve affatto venir definito soltanto in negativo. Che cosa dice, dal punto di vista positivo, per lo stordimento e la sua apertura? Il comportamento non soltanto non manifesta mai un entrare-in-relazione con..., al contrario, ha addirittura il carattere dell'*allontanare* ciò con cui sta in relazione. Questo *tratto fondamentale* del *comportamento*, l'allontanamento, può essere un annientare — divorare — oppure un indietreggiare di fronte a...

Anche in questo caso possono nuovamente esser presi in considerazione una serie di fenomeni concreti, che mostrano come ogni comportamento animale si muova in questo carattere fondamentale dell'allontanamento o, come anche diciamo, del non entrare in relazione con... Uno degli esempi più sorprendenti di questo peculiare carattere di allontanamento che è insito in ogni comportamento, è la condotta degli insetti nell'ambito dell'istinto che chiamiamo istinto sessuale. È noto che dopo l'accoppiamento molte femmine divorano il maschio. Dopo l'accoppiamento [364] il carattere sessuale scompare, il maschio diviene una preda e viene eliminato. L'altro animale per il primo non esiste mai come mero animale vivente, bensì o come compagno per l'accoppiamento o come preda, in ogni caso in una qualche forma dell'essere-allontanato-

da. Il comportamento in quanto tale è in sé sempre un allontanare. Ma anche così, e proprio così, sorge l'impressione di una condotta dell'animale puramente negativa. Tuttavia non si tratta né in generale di una condotta, né tantomeno di una condotta negativa. Ma poiché non è in generale una condotta, non è neppure positiva. Dal punto di vista metodico questo per noi significa: se tentiamo di chiarire l'essenza di questo carattere di allontanamento in ogni comportamento, dobbiamo considerare anche la chiarificazione positiva in senso altrettanto sostanzialmente critico dell'interpretazione negativa nel senso del non-entrare-in-relazione con...

Ma, innanzitutto, si potrebbe obiettare, prima di ogni ulteriore discussione teoretica, che l'esperienza adduce molte prove contro questa determinazione essenziale del comportamento come *caratterizzato dall'allontanare*. Vediamo come gli animali si diano da fare, entrino in relazione con... durante la nidificazione, curando la quale si dedicano a preparare il nido o ad accudire la nidiata, o anche nel giocare degli animali e simili. Qui non soltanto non si mostra un allontanamento, ma in altri modi del comportamento agisce addirittura la ricerca di qualcosa a cui potersi riferire. Per cui dobbiamo gettar luce più dettagliatamente su questo problema così difficile.

Si potrebbe richiamare l'attenzione su come gli animali, e in particolare gli insetti, siano in rapporto con la luce. Si distinguono esplicitamente animali che ricercano e animali che fuggono la luce. Il modo di comportarsi citato per ultimo — il fuggire dalla luce — può certo venir spiegato come una maniera di allontanare nella forma dell'indietreggiare di fronte a qualcosa. Ma il cercare la luce non è certo un allontanare. Certo che no — e tuttavia dobbiamo chiederci: in quale connessione di istinti si trova il ricercare la luce? Non significa affatto che la luce venga ricercata in quanto tale e per se [365] stessa. Per comprendere correttamente il carattere di allontanamento del comportamento non possiamo isolare le singole modalità di quest'ultimo. Vediamo così che l'antiopa, che fa parte degli animali che ricercano la luce, si comporta sempre in modo tale che il suo comportamento è un via-dall'ombra. Nel suo comportamento rispetto alla luce, a sua volta, non è guidata dall'intensità della luce, bensì dall'estensione delle superfici illuminate. Ma, anche qui,

l'esser-rivolta verso la luce non è una comprensione della luce in quanto tale, bensì la ricerca della luce è fin da principio al-servizio dell'orientamento e del rendere tale orientamento possibile in ogni momento. Di conseguenza la luce non ha mai la possibilità di manifestarsi in quanto tale per l'animale. Radl, al quale dobbiamo le brillanti ricerche sul fototropismo degli animali, ha così trovato che "in alcuni granchi d'acqua dolce l'incidenza della luce fa mutare completamente la loro posizione nel nuotare, dato che quegli animali si pongono sempre in modo tale che l'occhio sia rivolto alla sorgente di luce, indifferentemente da dove questa si trovi. Se la luce proviene dal basso, — stanno in acqua capovolti."[1] Ma questa relazione dei granchi con la luce, che proprio qui si impone come costante, non abbandona tuttavia l'animale alla luce in quanto tale, bensì al contrario: questa relazione con la luce rende possibile all'animale in quanto animale di rimanere proprio. Esso, per così dire, nella luce aggancia il suo comportamento e la sua proprietà.

Ma forse la prova più sorprendente e quotidiana del fatto che, in ultima analisi, gli animali cercano la luce, è rappresentata dalle tarme, che volano verso la luce. Se la tarma vola dritta dentro la luce e nel farlo muore — si può immaginare un entrare-in-relazione con qualcosa di più immediato di questo comportamento? Si potrebbe pensare che proprio questo animale non cerchi una superficie illuminata, bensì l'intensità e la sorgente della luce in quanto tali. E tuttavia bisogna dire: proprio [366] perché questo animale che cerca la luce, nel suo cercarla non entra in relazione con essa, non la comprende in quanto tale, proprio per questo precipita nella luce. Per comprendere ciò bisogna osservare che tutti gli animali che ricercano la luce (fototropismo positivo) vengono guidati dall'estensione della zona illuminata, tutti quelli che fuggono la luce (fototropismo negativo) sono invece guidati dalla intensità della luce. Come noto, già Darwin aveva sollevato la questione: perché le tarme volano nelle candele ma non nella luna? Le tarme ricercano la luce, e quindi non seguono l'intensità della luce di una sorgente luminosa, bensì le superfici illuminate. La luna illumina grandi superfici, le quali agiscono

1. J.v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2., edizione accresciuta e migliorata, Berlino 1921, p. 207.

in modo più intenso della sua luce. Le candele al contrario non sono in grado di illuminare superfici tanto grandi da far da contrappeso alla loro luce, cosicché gli animali che cercano la luce cadono vittime di questa luce stessa.

Abbiamo discusso il comportamente nei confronti della luce a titolo d'esempio, come *una* modalità del comportamento. Questi richiami ai peculiari modi di orientarsi dell'animale e il suo comportamento all'interno della luce e in rapporto alla luce devono, a loro volta, soltanto richiamare l'attenzione sul fatto che per l'animale, così come colore e profumo, anche la luce ha un significato del tutto peculiare. Ma tuttavia, e proprio per questo, il comportamento dell'animale, anche se è un certo essere-in-direzione-di qualcosa, non può venir interpretato come se questo comportamento stesso potesse cogliere in quanto tale ciò a cui si riferisce. Nonostante tutto ciò, nella nostra interpretazione continua a restare un'impressione di arbitrarietà. Il verso-la luce lo concepiamo come via-dal buio, il verso-il buio come via-dalla luce. Ma perché mai privilegiamo il via-da rispetto al "verso...", perché non il contrario? Solamente perché il primo si adatta alla nostra idea preconcetta? Niente affatto. In senso stretto piuttosto nessuno dei due è esatto. Con ciò ci conformiamo alla richiesta, già espressa in precedenza, di esercitare la critica anche nei confronti dell'interpretazione positiva dell'allontanamento, che si [367] presume ovvia. Ma perché questo elemento apparentemente negativo quando parliamo del carattere di allontanamento nel comportamento? Perché in esso si esprime un certo scostamento dell'animale nei confronti di ciò in relazione a cui si comporta. In questo *scostar-si* si manifesta il coinvolgimento in se stesso dell'animale. Ma ciò non significa né un esser segregato in sé dell'organismo, recidendo ogni relazione con l'ambiente, né che la relazione che fa parte del comportamento, sia un entrare in contatto con ciò che sussiste nell'ambiente in quanto sussistente. Questo allontanare che è in ogni comportamento, il lasciare-da-parte, nella sua enigmaticità ci sospinge sempre e nuovamente verso la questione: a che cosa è riferito il comportamento, e com'è questa relazione? Oppure possiamo anche domandarci: dove e come si svolge il *cerchio* con il quale l'animale in quanto tale si *circonda*? Com'è questo circondarsi, se in esso non soltanto viene mantenuta una relazio-

ne ad altro, bensì tale relazione viene continuamente conquistata proprio per mezzo di questo circondarsi?

Tentiamo ancora una volta di giungere alla chiarificazione del carattere di allontanamento del comportamento a partire da una riflessione elementare. Si potrebbe dire: se il comportamento è in tutto e per tutto un allontanamento, nel comportamento è insita l'intenzione di non lasciar stare alcun ente sussistente, di rimuoverlo e di arrivare così in qualche modo al vuoto. Il comportamento che allontana è dunque un costante procurarsi il vuoto. Ma una relazione con qualcosa come il vuoto è possibile solamente dove vi è una relazione con l'ente in quanto tale, e viceversa; soltanto dove è possibile la relazione con l'ente in quanto tale, è data la possibilità della ricerca di un vuoto. Se volessimo concepire l'allontanamento come ricerca del vuoto, il comportamento dell'animale dovrebbe già da prima venir concepito, radicalmente, come condursi rapportandosi all'ente in quanto tale. E questo non è possibile. Ma ciò implica anche che gli animali non hanno neppure una condotta indifferente nei confronti dell'ente. Anche questo esser-indifferente sarebbe [368] infatti una relazione con l'ente in quanto tale. Se il comportamento non è una relazione con l'ente, è allora una relazione col nulla? No! Ma se non col nulla, allora pur con qualcosa, il quale poi deve pur *essere* ed *è*. Certo — ma la questione è se il comportamento non sia proprio una relazione con... tale che ciò *a-cui* il comportamento come non-entrare-in-relazione si riferisce è per l'animale, *in una certa maniera, aperto*, il che però non vuol dire affatto: *manifesto in quanto ente*. Non abbiamo alcuna indicazione del fatto che l'animale si rapporti in qualche modo all'ente in quanto tale o anche solamente che potrebbe rapportarvisi. Ma altrettanto certamente l'animale si manifesta come qualcosa che si riferisce ad altro, cosicché viene *in qualche modo colpito* da questo altro. Sottolineo ciò perché proprio questa *relazione con...* nel comportamento animale, che sussiste, malgrado la mancanza essenziale di manifestatività dell'ente, è stata finora fondamentalmente del tutto trascurata nel concetto dell'organismo e dell'essenza dell'animale in generale oppure è stata inserita soltanto come momento successivo. La possibilità di una determinazione sufficiente dell'organismo in quanto tale dipende dalla possibilità di cogliere a sufficienza questo carattere fonda-

mentale del comportamento. Se le cose stanno in modo tale che l'animale non si rapporta all'ente in quanto tale, nel comportamento *non* si trova affatto *alcun lasciar-essere* l'ente in quanto tale — alcun lasciar-essere in nessun modo neanche un non-lasciar-essere. Ma allora il termine, necessariamente equivoco, per il carattere fondamentale del comportamento — l'allontanare mettendo da parte — deve venir inteso in questo senso fondamentale: il comportamento ha il carattere dell'allontanare, cioè è sì riferito a..., ma in modo tale che mai, e per sua essenza mai, l'ente si può manifestare in quanto ente. Soltanto con questa interpretazione ci imbattiamo nell'essenza del comportamento e dello stordimento. Il comportamento non è neppure cieco nel senso che non possiamo dire: l'ente per l'animale c'è, ma poiché questo non pensa e non ha la ragione, non può coglierlo.

[369] b) Il circondarsi del comportamento dell'animale con un cerchio di disinibizione

Se però per l'animale e per il suo comportamento si apre qualcosa come un *ambiente*, resta da vedere se siamo in grado di chiarire quest'ultimo.

L'esser-capace di... istintuale e al-servizio, la totalità dell'abilità coinvolta in sé, è un venir-sospinti-verso da parte degli istinti, il quale circonda l'animale, di modo che proprio questo *cerchio ambientale* rende possibile il comportamento nel quale l'animale è riferito ad altro. *Riferito ad altro*, ma *l'altro non* è *manifesto in quanto ente.* L'esser-capace di... non è un condursi rapportandosi all'ente. L'esser-capace di... non si trasporta mai nel comportamento corrispondente in virtù del fatto che l'ente si manifesta in quanto tale, in un modo oppure nell'altro, per l'animale. Ma l'altro non si trova nemmeno in una connessione meccanica con l'animale, giacché l'animale — in quanto capace di... — viene, aprendosi, incontro all'altro, cioè: l'esser-capace di... è in sé ciò che rende possibile il fatto che l'altro possa giungere nel ruolo di indurre qualcosa come l'esser-capace al rispettivo comportamento e di mantenerlo sotto stimolo in tale comportamento. L'esser-capace di..., e di conseguenza il

comportamento, è aperto per induzioni, per occasioni motrici, per ciò che mette in moto l'esser-capace di volta in volta in un modo oppure nell'altro, cioè lo disinibisce. Questo qualcosa a cui il comportamento dell'animale si riferisce, è tale che questo comportamento è aperto ad esso. L'altro viene preso-dentro in questa apertura dell'animale nella maniera che definiamo *disinibizione*. Poiché l'esser-capace compenetra e domina il modo di essere dell'animale, l'ente che ha tale modo di essere può, se entra in relazione con altro, incontrare soltanto ciò che "colpisce" l'esser-capace, che lo mette in moto. Tutto il resto non è a priori in grado di penetrare nel cerchio ambientale dell'animale. Qui non si tratta ancora del singolo ente che costituisce [370] il contenuto, bensì del carattere fondamentale di ciò con cui l'animale può, in generale, essere in relazione.

Ma perché l'istinto deve venire prima di tutto disinibito, quando l'assenza di inibizione è proprio il tratto distintivo degli istinti? Non dovremmo, piuttosto, dire che l'altro in cui l'animale si imbatte, inibisce l'istinto? In un certo senso parliamo a ragione di assenza di inibizione degli istinti, se guardiamo ai loro risultati, a ciò a cui sospingono e a ciò che praticano, e se al tempo stesso mettiamo questo in relazione con la nostra possibile condotta rispetto ad esso e in esso — autocontrollo eccetera. Se invece prendiamo l'instinto in sé, in quanto tale — non nella pratica alla quale può venir destato — nella sua struttura di istinto, viene in luce che l'istinto ha proprio quella tensione e quella carica interna, un esser-bloccato ed esser-inibito, che necessitano per loro essenza della disinibizione per diventare una pratica, e poter così essere senza inibizione nel significato comune. Ciò in cui il comportamento come istintuale esser-abile si imbatte, è sempre in qualche modo disinibente.

Ciò che a tal modo disinibisce, e soltanto disinibendo è in relazione col comportamento, in qualche modo si sottrae a quest'ultimo sempre necessariamente a causa della propria maniera di "mostrarsi", se possiamo, in generale, parlare in questi termini. Così come il disinibente essenzialmente si sottrae, elude, la relazione con quanto mette in moto è un *non-entrarvi-in-relazione*. Non si arriva mai ad un permanere in quanto tale, ma neppure ad un mutamento in quanto tale. L'esser-circondato dell'animale dal venir-sospinto-verso dei suoi istinti, è in sé un esser-aperto

per ciò che disinibisce. Il *rinchiudersi in un cerchio* dunque non è una segregazione, bensì appunto un *aprente tracciare* un cerchio ambientale all'interno del quale può disinibire questo o quel disinibente. Il comportamento dell'animale non si riferisce mai e poi mai, come a noi potrebbe sembrare, a cose *sussistenti* e al loro assembramento, bensì [371] circonda se stesso con un *cerchio disinibente*, nel quale è prescritto che cosa può colpire, come occasione motrice, il suo comportamento. Poiché questo circondarsi fa parte dell'animale, per natura l'animale porta sempre con sé il suo cerchio disinibente, e lo porta in giro con sé per tutta la durata della sua vita. Più precisamente, la sua vita è proprio la lotta per questo cerchio ambientale, nel cui ambito può emergere una molteplicità di disinibizioni articolata in modo determinato. Ogni animale si circonda con questo cerchio disinibente non in un secondo momento, dopo che vive già da un certo tempo come animale, bensì questo accerchiamento fa parte dell'intrinseca organizzazione dell'animale e della sua figura fondamentale. L'esser-assorbito dell'animale di volta in volta da parte della totalità è insito nella direzione delle possibili disinibizioni all'interno del suo cerchio ambientale. L'esser-assorbito è aperto per la molteplicità disinibente, ma questo esser-aperto non è affatto una manifestatività di ciò a cui il comportamento si può riferire in quanto ente. Quell'aperto esser-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente. In questo circondarsi è insito l'aperto esser-coinvolto in esso — non in una cosiddetta "interiorità" dell'animale, bensì nel cerchio del venir-sospinto-verso degli istinti che si aprono.

Con questa questione ci avviciniamo a quella differenza che esprimiamo con *formazione di mondo* dell'uomo e *povertà di mondo* dell'animale, povertà che, per dirla alla buona, è nondimeno una ricchezza. La difficoltà del problema consiste nel fatto che nel nostro interrogarci dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, come se ciò a cui l'animale si riferisce, e come vi si riferisce, fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale. Il fatto che non sia così, costringe alla tesi che l'*essenza della vita è accessibile soltanto sotto forma di un'osservazione distruttiva,* il che non vuol dire che la vita sia, nei confronti dell'esser-ci umano di minor valore, o che sia un livello inferiore. Invece

la vita è un ambito che nel suo esser-aperto [372] ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla.

Nel suo istintuale esser-riferito a... il comportamento è aperto per... Ma, in quanto pratica istintuale, è al contempo attaccabile e rinvenibile solamente da ciò che può indurre l'istintuale esser-riferito a diventare pratica, cioè da quanto può disinibire. Ciò che disinibisce, che scioglie l'esser-inibito dell'istinto e fa sì che la pratica sia sospinta-verso il disinibente e che l'animale si muova così in istinti determinati, questo disinibente deve per sua essenza costantemente tirarsi indietro, *non è qualcosa che permane, di fronte all'animale come un possibile oggetto* — né immutato, né mutato. Al sottrarsi del disinibente corrisponde nel comportamento l'essenziale *non-poter-entrare-in-relazione* con esso, come potrebbe avvenire se il disinibente fosse oggettuale come qualcosa di sussistente.

Solamente perché il modo d'essere dell'animale è il comportamento, del quale fa parte in modo corrispondente il disinibente, soltanto per questo l'animale può venir colpito da *stimoli*. La stimolabilità o l'eccitabilità (irritabilità) è stata definita addirittura come il segno distintivo della "sostanza vivente". Uno dei fisiologi più significativi, Johannes Müller, nel suo *Manuale della fisiologia dell'uomo*[2] ha discusso proprio questo carattere della vita secondo prospettive diverse. Ma fino ad oggi l'essenza dello stimolo e della stimolabilità non è ancora stata determinata a sufficienza, cioè ricondotta alle sue condizioni strutturali, né in fisiologia né in psicologia. Fino ad oggi non è stato riconosciuto il compito di chiedersi: quali sono le condizioni di possibilità di una stimolabilità in generale? Lo stimolo e il venir-stimolato non sono la condizione di possibilità della disinibizione di un istinto, bensì al contrario, solamente dove c'è disinibizione e incerchiamento, solamente lì è possibile la stimolabilità. Certo si è soliti [373] distinguere l'effetto stimolante dalle relazioni meccaniche di causa-effetto dicendo: nella pressione e nell'urto meccanici si hanno sempre anche contropressione e contraccolpo; lo

2. J. Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, 2 voll., IV edizione migliorata. Koblenz 1844.

stimolo al contrario non subisce la reazione corrispondente da parte di ciò che-viene-stimolato. Ciò che stimola resta in qualche modo indisturbato.

È facile vedere quanto questa interpretazione corrente dello stimolo e delle relazioni su esso fondate sia ancora troppo orientata al confronto con le relazioni meccaniche. Ma a prescindere da ciò, questa interpretazione è sbagliata, tanto da celare proprio il rapporto decisivo in questa relazione dello stimolo. Certo, ciò che viene stimolato non provoca una reazione, per così dire un controstimolo, in riferimento a quanto mette in moto lo stimolo e stimola. Ma ciò non significa affatto che quanto è stimolabile non sia fin da principio riferito, e debba essere riferito, a ciò che deve poterlo stimolare; e questa relazione che va verso il possibile stimolo, deve essere una relazione istintuale. Soltanto se già questa *relazione preliminare dello stimolabile* con ciò che può stimolare, ha il carattere dell'istinto e dell'*istintuale verso...*, è in generale possibile qualcosa come il venir messo in moto di uno stimolo. Soltanto così si può comprendere la peculiare ripartizione e molteplicità della ricettività per gli stimoli, la quale ha sempre il suo fondamento in un'ampiezza e direzione dell'esser-messi-in-ciclo degli istinti, le quali sono di volta in volta delimitate dal cerchio disinibente. In altre parole: soltanto a partire da qui comprendiamo il peculire dato di fatto che i singoli animali e specie animali sono limitati ad una molteplicità ben determinata di stimoli possibili, cioè che il loro cerchio di possibile disinibizione è ripartito in direzioni ben determinate di ricettività o non ricettività. Per quanto uno stimolo possa essere in termini oggettivi intenso ed esteso, un determinato animale a determinati stimoli resta semplicemente inaccessibile. Non è che vengano innalzate delle barriere dinanzi [374] all'animale, bensì è l'animale che, nell'unità del suo stordimento non porta con sé alcun istinto in questa direzione. Non è istintualmente aperto per quella determinata possibilità di disinibizione.

Vediamo così che il raggio di possibile disinibizione o, come diciamo, il cerchio disinibente, è portato con sé dall'animale stesso, e che l'animale stesso si ritaglia, attraverso la sua vita effettiva all'interno dell'ente, un ben determinato accerchiamento di possibile stimolabilità, cioè di possibile disinibizione. Ogni animale circonda se stesso con un tale

cerchio ambientale, non in un secondo momento, come se l'animale vivesse e potesse vivere in un primo tempo senza questo accerchiamento, e in un certo modo solo a posteriori gli crescesse intorno questo cerchio ambientale, bensì ogni essere vivente, per quanto possa apparire semplice, in ogni momento della sua vita è circondato da tale cerchio ambientale di possibile disinibizione. In termini più precisi dobbiamo dire: la vita non è altro che il lottare dell'animale con il suo cerchio ambientale, dal quale è coinvolto senza essere mai in senso peculiare presso se stesso.

§ *61. Delimitazione conclusiva del concetto essenziale di organismo*

a) L'organismo come esser-capace di comportamento nell'unità dello stordimento. L'esser-vincolato all'ambiente (il circondarsi aperto alle disinibizioni) come struttura essenziale del comportamento

Con questa caratterizzazione dello stordimento dell'animale siamo così giunti più vicino all'organizzazione interna dell'organismo. Soltanto adesso siamo in grado di delimitare, in conclusione e per quanto è necessario in questa sede, l'esatto concetto di organismo. In negativo dobbiamo affermare: l'organismo non [375] è né un complesso di strumenti, né un fascio di istinti. In positivo possiamo affermare: l'organismo è l'esser-capace di comportamento nell'unità dello stordimento. Proprio quando si tenta di cogliere l'organizzazione dell'organismo dell'intera figura animale, del corpo dell'animale in senso stretto, si commettono ancora errori sostanziali nella caratterizzazione fondamentale dell'organismo. L'animale infatti non è un organismo e poi, in quanto organismo, qualche cosa d'altro, che stabilisce un collegamento con il suo ambiente; piuttosto, l'*esser-vincolato all'ambiente, il circondarsi aperto alle disinibizioni*, appartiene all'essenza intrinseca del comportamento, cioè a ciò di cui l'esser-capace è capace. Il *circondarsi* è l'*abilità fondamentale*

dell'animale, con la quale in qualche modo tutte le altre capacità entrano in relazione e a partire dalla quale si sviluppano. L'*organizzazione dell'organismo* non consiste nella configurazione, formazione e regolazione morfologiche e fisiologiche di forze, bensì in primo luogo proprio nell'*abilità fondamentale del circondarsi*, e dunque di un ben determinato esser-aperto per un ambito di possibile disinibizione. Ma, in base a quanto è stato detto in precedenza sull'esser-capace, questa abilità fondamentale non è un dispositivo nascosto che viene in luce occasionalmente e a posteriori, bensì questo esser-capace del cerchio ambientale è il momento fondamentale della realtà dell'animale in ogni momento della durata della sua vita. Se invece, come avviene per lo più e oggi particolarmente volentieri, si intende l'organismo come unità configurata del corpo, non viene ancora colta per niente la struttura decisiva dell'organismo. Di recente ci si è, a più riprese, adoperati con successo ad analizzare l'ambiente dell'animale come ambiente specificamente animale, e a sottolineare l'esser-vincolato ad esso dell'animale. E tuttavia manca ancora il passo decisivo verso la prima e determinante caratterizzazione dell'organismo, fintantoché le connessioni vengono viste così come per esempio afferma il biologo olandese Buytendijk: "Viene dunque in luce che nell'intero [376] mondo animale l'esser-vincolato dell'animale al suo ambiente, è profondo quasi come l'unità del corpo."[1] Contro di ciò bisogna dire: l'esser-vincolato dell'animale all'ambiente non è soltanto quasi profondo come..., e neppure ugualmente profondo come l'unità del corpo, bensì è proprio l'unità del corpo dell'animale che si fonda, come unità del corpo animale nell'*unità dello stordimento*, cioè nell'unità del circondarsi con il cerchio disinibente, all'interno del quale soltanto può allargarsi di volta in volta un ambiente per l'animale. Lo stordimento è l'essenza fondamentale dell'organismo. Riepiloghiamo brevemente in sei punti i momenti strutturali caratteristici dello *stordimento*:

1. Lo stordimento è sottrazione essenziale, e non soltanto permanente o temporanea, della possibilità di manifestatività dell'ente. Un ani-

1. F.J.J. Buytendijk, *Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier*. In: "Blätter für Deutsche Philosophie". Vol. 3, Berlino 1929/30, p. 47.

male può soltanto comportarsi, non può apprendere qualcosa in quanto qualcosa, il che non è confutato dal fatto che un animale veda o magari percepisca. Ma in definitiva l'animale non ha percezione.

2. Lo stordimento è (comportandosi così) al contempo l'esser-assorbito della pratica, nella quale l'animale è aperto in relazione ad altro. Se parliamo a partire dall'animale, non possiamo concepire questo altro come un ente, che possiamo comprendere sempre e soltanto per mezzo della denominazione linguistica. Ma, anche senza sviluppare oltre questo punto, nella denominazione linguistica è insita già da sempre, come in ogni linguaggio, la comprensione dell'ente.

3. Lo stordimento, così come è stato caratterizzato nei punti 1. e 2., è al tempo stesso coinvolgimento nella totalità degli istinti che vengono sospinti l'uno verso l'altro. L'esser-se-stesso specifico dell'animale ("se-stesso" inteso in senso puramente formale) è l'esser-si-proprio, la proprietà, nella maniera del ciclo istintuale. Nella sua pratica l'animale viene sempre messo in ciclo in un modo oppure nell'altro. Per questo l'esser-assorbito non è mai un entrare-in-relazione con l'ente, [377] neppure con se stesso in quanto tale. Ma questo mettere in ciclo non è un accadimento che avviene in una scatola chiusa, bensì, in virtù dell'esser-assorbiti degli istinti, è sempre riferito ad altro. Nell'esser-coinvolto nei suoi cicli istintuali, l'animale pratica la sua pratica pur sempre nell'esser-aperto nei confronti di ciò per cui è aperto.

4. Con l'apertura per l'altro che è insita nello stordimento, l'animale porta con sé un cerchio ambientale, all'interno del quale può venir colpito da ciò che l'esser-capace di... di volta in volta disinibisce, e che provoca la conversione dell'istinto.

5. Questo cerchio disinibente non è una corazza fissa posta intorno all'animale, bensì ciò con cui l'animale si circonda nella durata della sua vita, di modo che l'animale lotta per questo cerchio ambientale e per il ciclo istintuale coinvolto in esso. Più precisamente: questo lottare per il cerchio ambientale che circonda la totalità del ciclo istintuale, è un carattere essenziale della vita stessa, e nient'altro che ciò che conosciamo in riferimento all'essere vivente a partire dall'esperienza comune: la conservazione di se stesso e della specie, compresa ora nella sua appartenenza strutturale all'essenza dello stordimento, all'animalità in quanto

tale. Non a caso il concetto di autoconservazione è stato sottolineato dal darwinismo, e sviluppato così avendo sott'occhio una considerazione dell'uomo di carattere economicistico. Per questo è equivoco sotto molti punti di vista, e ha anche dato adito, in biologia, a questioni che tendono a creare fraintendimenti, come mostra l'intero darwinismo.

6. Lo stordimento da noi caratterizzato è la condizione di possibilità del comportamento. Ma da un punto di vista metodico ciò significa al tempo stesso: ogni questione biologica concreta intorno a un esser-capace di... dell'animale, e quindi intorno a un determinato organo e alla sua struttura, deve interrogarsi risalendo all'unita di questa totalità strutturale dello stordimento dell'animale. Questa concezione fondamentale dello stordimento è infatti il primo elemento sul cui fondamento ogni questione biologica concreta può trovare il suo terreno.

[378] I sei punti, in una formulazione più breve, vogliono dire: 1. la sottrazione, 2. l'esser-assorbito, 3. il coinvolgimento, 4. l'apertura per un altro, 5. la struttura del cerchio ambientale così fornita, e infine 6. il cenno al fatto che lo stordimento è la condizione di possibilità di ogni tipo di comportamento.

Certo, ciò non vuol dire che questa sia la chiarificazione definitiva dell'*essenza dell'animalità*, tale che, nel suo interrogarsi, nessuna epoca sarà in grado di superarla. Ma rappresenta una *delineazione concreta della concezione fondamentale riferita all'essenza della vita*, concezione nella quale si muove ogni riflessione sull'essenza della vita e che proprio nel XIX secolo, nonostante tutta l'energia della ricerca, non venne affatto colta, e non tanto perché tale concezione fondamentale della vita fosse sconosciuta, quanto piuttosto perché venne soffocata dal predominio dell'osservazione meccanico-fisica della natura. Mancò il coraggio di prendere sul serio qualcosa che in sé era noto, e cioè di sviluppare l'essenza della vita nel suo vero contenuto specifico. L'originalità non consiste in altro che nel vedere e pensare ancora una volta, nell'attimo e con decisione, l'essenziale, che già da sempre e ripetutamente è stato visto e pensato. Ma la storia dell'uomo è incline a far sì che quanto viene visto ancora una volta venga, col tempo, nuovamente sotterrato. Un ricercatore di grande stile, Karl Ernst von Baer, nella prima metà dello scorso secolo ha visto, certo, qualcosa di essenziale, per quanto ancora

avviluppato in orientamenti filosofici e teologici tipici dell'era moderna. Ma fin dall'inizio il suo lavoro e le sue conseguenze furono tenuti a freno e sepolti dal darwinismo e dal metodo, divenuto più forte, della pura scomposizione analitica in morfologia e in fisiologia, il quale credette — e in parte crede tutt'oggi — di poter mettere insieme l'organismo risalendo a componenti elementari senza aver in precedenza afferrato il piano di costruzione, cioè l'essenza dell'organismo, nella sua [379] struttura fondamentale, e senza aver tenuto ben presente in che direzione si sta costruendo. Soltanto da due generazioni la biologia è all'opera per superare questo modo di porre la questione, che ancor oggi guida spesso il lavoro concreto. Il fatto che ciò accada per mezzo di analisi ed esperimenti concreti è tanto più prezioso — e in ogni caso è prezioso in riferimento alla possibilità di un mutamento delle stesse scienze positive, che — a ragione — si vorrebbero tenere lontane dall'influenza della filosofia. E tuttavia, in definitiva, è un errore credere che la forza operante nel mutamento che avviene nella biologia odierna sia rappresentata dai dati di fatto scoperti ultimamente. Infine, e prima di tutto, a mutare sono stati il modo di porre le questioni e di vedere — e in conseguenza di ciò i dati di fatto. Questo mutamento del vedere e dell'interrogarsi è nella scienza sempre l'elemento decisivo. La grandezza di una scienza e la sua vitalità, si mostrano nella forza con la quale sono capaci di questo mutamento. Ma questo mutamento del vedere e dell'interrogarsi viene equivocato, se lo si assume come cambiamento dei punti di vista o come spostamento delle condizioni sociologiche della scienza. Certo, oggi sono queste le cose, nella scienza, a cui molti sono interessati soprattutto ed esclusivamente — il suo condizionamento psicologico e sociologico — ma cose simili sono una mera facciata. La sociologia sta alla vera scienza e alla sua comprensione filosofica come un ladro che si arrampica sulle facciate di un edificio sta all'architetto o — per non arrivare a tanto — ad un bravo e onesto manovale.

b) Due passi essenziali in biologia: Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll

Sarebbe istruttivo — come sempre — percorrere la storia della biologia dagli inizi fino ai giorni nostri seguendo il filo conduttore del problema che abbiamo sviluppato, che potrebbe in tal modo venir maggiormente in luce nella sua pienezza e portata concrete. Devo rinunciarvi, e menzionerò [380] soltanto *due passi decisivi* compiuti dalla biologia. Tale cenno potrà al contempo mostrare in quale contesto intrinseco si trovi l'esposizione del problema come è stata fornita, affinché non si pensi che queste fantasie siano mie idee private. Questi due passi, che per la biologia delle ultime due generazioni sono stati decisivi, non sono certo gli unici, ma per il nostro problema sono quelli decisivi. Il *primo passo* concerne la conoscenza del carattere di totalità unitaria dell'organismo. Anche la "totalità unitaria" oggi è divenuta una moda, anche se, nella ricerca autentica, questa connessione strutturale è nota già da decenni. Totalità unitaria significa: l'organismo non è una somma, composta da elementi e parti, bensì il divenire e la costruzione dell'organismo sono guidati, in ognuno dei suoi stadi, dalla sua stessa totalità unitaria. Il *secondo passo* è la comprensione del significato essenziale dell'analisi dell'esser-vincolato dell'animale al suo ambiente. Entrambi i passi — ma il primo ancora più del secondo — sono avvenuti nell'ambito delle predominanti teoria e ricerca meccanicistica della vita, le quali risalirono alla cellula come elemento originario del vivente, in modo da tentare di mettere insieme, a partire da lì, l'organismo che a tutta prima era stato misconosciuto nella sua essenza e smembrato in un cumulo di macerie — e tra l'altro la cellula stessa fu considerata ancora dal punto di vista fisico-chimico.

Il primo passo è derivato dalle ricerche pionieristiche di Hans Driesch sui ricci di mare, che rappresentano un oggetto privilegiato per l'embriologia sperimentale. Driesch ha elaborato questi risultati dal punto di vista sostanziale nella ricerca: "La localizzazione dei processi morfogenetici".[2] Gli esperimenti non possono venir esposti in questa sede. Deli-

2. H. Driesch, *Die Localisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens.* Leipzig 1899.

neo solamente il risultato sostanziale, in maniera che risulti immediatamente in [381] connessione con la nostra problematica. La destinazione di un gruppo di cellule dell'embrione al loro destino futuro viene effettuata in connessione con la totalità e con riguardo a questa totalità. Ma una volta avvenuta tale destinazione, lo sviluppo procede nella direzione imboccata in precedenza, indipendentemente dall'ambiente. Qui vediamo venire in luce chiaramente l'*idea della totalità* — la totalità unitaria in quanto tale come fattore determinante. Questo è il risultato principale delle ricerche di Driesch, che hanno un significato decisivo sia per il problema dell'organismo in generale, sia per il problema dell'evoluzione. E tuttavia è un risultato che oggi non è più definitivo; infatti è stato posto su una nuova base dalle altrettanto geniali ricerche di Spemann, e conduce in una direzione del tutto nuova il problema dell'evoluzione animale e dell'unità dell'organismo.

Certo, nonostante tutta la loro importanza, proprio queste scoperte di Driesch rappresentano al contempo un grande pericolo per il problema generale della biologia. Sono solamente un passo, e, come sempre, un passo all'interno della problematica tipica dell'età moderna. Infatti da questi esperimenti sembrò confermata la vecchia concezione della vita, secondo la quale l'organismo si comporta finalisticamente, e bisogna tentare di spiegare questa finalità. Così Driesch fu spinto dai suoi esperimenti ad una teoria biologica definita neovitalismo, e caratterizzata dal risalire ad una certa forza, ad una entelechia. Oggi questa teoria è ormai da tempo rifiutata dalla biologia. Per i problemi biologici il vitalismo è pericoloso quanto il meccanicismo. Mentre quest'ultimo non lascia emergere alcuna domanda intorno alla tensione-verso-uno-scopo, il vitalismo blocca troppo presto questo problema. Ma prima di risalire ad una forza, che tra l'altro non spiega proprio niente, bisogna comprendere tutta la consistenza di tale tensione. Nondimeno queste ricerche concrete, a prescindere dalla teoria filosofica che vi è collegata, hanno assunto un significato [382] decisivo. Le difficoltà della teoria di Driesch per noi non sono essenziali, bensì essenziale è soltanto questo: l'organismo in quanto tale ottiene giustizia in ogni stadio vitale del vivente. La sua unità e totalità unitaria non sono un risultato posteriore di congiunzioni dimostrate. Ma se ci ricordiamo della nostra determina-

zione essenziale dell'organismo (stordimento), vediamo che qui l'organismo è colto sì come totalità unitaria, e tuttavia in un modo per cui la relazione con l'ambiente non viene considerata nella sua struttura fondamentale. La totalità dell'organismo viene in qualche modo a coincidere con la superficie del corpo dell'animale. Con questo non vogliamo certo affermare che *Driesch* o altri ricercatori abbiano trascurato il fatto che l'animale è in relazione con altro. Ma dalla conoscenza di questo dato di fatto alla comprensione, primo, della sua essenza, e, secondo, dell'essenzialità di questa relazione per la struttura dell'organismo in quanto tale, il cammino da percorrere è molto lungo.

In direzione della chiarificazione di questo nesso è avvenuto il *secondo passo*, grazie alle ricerche quasi contemporanee di Uexküll, che si trovano nella "Zeitschrift für Biologie".[3] Già da tempo la biologia conosce una disciplina, l'ecologia. La parola "ecologia" viene da οἶκος, casa. Significa studiare dove e come gli animali sono a casa, il loro modo di vita in rapporto all'ambiente. Ma proprio questo è quanto nel darwinismo viene compreso in un senso esteriore e seguendo il filo conduttore del concetto di adattamento. Nel darwinismo questo studio ha per presupposto l'idea, fondamentalmente erronea, che l'animale sia sussistente, e che poi si adatti ad un mondo anch'esso sussistente, si comporti in conformità a questo, e che vengano selezionati i migliori. Però non si tratta soltanto di stabilire il contenuto di determinate condizioni di vita, bensì di raggiungere la comprensione della *compagine relazionale dell'animale con il suo ambiente.* Anche in questi lavori di [383] Uexküll la teoria e i mezzi dell'interpretazione teoretico-filosofica sono meno importanti della straordinaria sicurezza e completezza delle sue osservazioni e delle sue descrizioni adeguate. Le sue ricerche oggi sono molto apprezzate, ma non hanno ancora raggiunto il loro significato sostanziale, cioè a partire dalle stesse non è stata affrontata una interpretazione dell'organismo ancora più radicale, in cui questa totalità unitaria non si esaurisce nella totalità unitaria corporea dell'animale, ma la stessa totalità

3. "Zeitschrift für Biologie", nuova serie. Hg. W. Kühne e C. Voit. München und Leipzig, 1896 e seguenti.

unitaria corporea viene compresa sul fondamento di *quella* totalità unitaria originaria, il cui confine è quanto abbiamo chiamato *cerchio disinibente*. Sarebbe stupido se ora volessimo tentare di riscontrare nelle ricerche di Uexküll un'incompletezza filosofica e rinfacciargliela, invece di considerare che il confronto con le sue ricerche concrete è una delle cose più fruttuose che oggi la filosofia possa far propria dalla biologia dominante. Uexküll ha esposto queste osservazioni concrete in *Mondo ambiente e mondo interiore degli animali*.[4]

Nemmeno il fatto che Uexküll parli di un "mondo ambiente", anzi, addirittura di un "mondo interiore" degli animali, deve distoglierci dall'approfondire semplicemente ciò che intende. Di fatto non intende altro che ciò che noi abbiamo definito come cerchio disinibente. Certo, il tutto diviene problematico dal punto di vista filosofico, se si parla in maniera analoga al modo con cui si parla del mondo dell'uomo. È vero che Uexküll è, tra i biologi, proprio quello che sottolinea continuamente e con grande incisività che ciò con cui l'animale è in relazione, è dato in modo diverso da come è dato per l'uomo. Ma questo è proprio il punto in cui il problema decisivo giace nascosto e dovrebbe venir tratto fuori. *Non* si tratta, infatti, semplicemente di una *alterità qualitativa* del mondo animale nei confronti del mondo dell'uomo, e tanto meno di differenze quantitative riguardo ad ampiezza, profondità e vastità — non [384] si tratta di questo, se e come l'animale prenda quanto gli è dato in modo diverso, bensì se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso. Ma allora, al di là di una presunta questione terminologica, diviene un problema sostanziale, se possiamo parlare di un mondo dell'animale — mondo ambiente e addirittura mondo interiore — o se ciò con cui l'animale ha relazione, non debba piuttosto venir definito in altro modo, il che però, per svariate ragioni, può avvenire soltanto seguendo il filo conduttore del concetto di mondo.

Riepiloghiamo ancora una volta i due passi. Il *primo passo* riguarda la conoscenza dell'organismo come una totalità unitaria, una nozione che, certo, troviamo già in Aristotele, ma qui in modo ancora più

4. J.v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, op. cit., p. 207.

concreto in rapporto a problemi determinati della vita. Si tratta di una totalità unitaria in senso funzionale. La totalità unitaria è all'opera in ogni momento della durata dell'organismo e della sua mobilità, perciò totalità unitaria non solo come mero risultato a differenza del processo di assembramento degli elementi. Il *secondo passo* riguarda la comprensione del necessario esser-vincolato dell'organismo al suo ambiente, un fenomeno che nel darwinismo fu espresso dal termine adattamento, ma che proprio in questa formulazione, venne inteso in un senso che non colse il problema, in quanto venne presupposto che l'organismo fosse qualcosa di sussistente e stesse, oltre a ciò, anche in relazione con l'ambiente. L'organismo non è qualcosa per sé che poi in più si adatta, bensì, viceversa, l'organismo si installa, di volta in volta, in un ambiente determinato. Può installarsi in un ambiente determinato soltanto perché l'apertura per... è propria della sua essenza, e perché in virtù dell'apertura per..., che attraversa il comportamento nella sua globalità, si crea un campo d'azione all'interno del quale ciò che viene incontro può venir incontro [385] in un modo oppure nell'altro, cioè è in grado di agire sull'animale come disinibente.

c) L'incompletezza della precedente interpretazione essenziale dell'organismo: la mancanza della determinazione essenziale della mobilità del vivente

Dev'esser divenuto chiaro come questi due passi nella biologia odierna, ci sospingano verso il problema centrale di una sufficiente determinazione essenziale dell'organismo — un problema che oggi potrà mantenere tutto il suo peso soltanto qualora la *dimensione metafisica* in cui esso traspare sia stata schiusa e penetrata a sufficienza, un compito che iniziamo soltanto adesso ad afferrare. Quindi non sopravvaluteremo neppure per un istante *l'interpretazione essenziale dell'organismo* con riguardo allo stordimento dell'animale *da noi presentata*, soprattutto perché è incompleta. Non è incompleta da un punto di vista esteriore, bensì in una direzione che ci conduce nuovamente dinanzi ad un problema decisivo della determinazione essenziale della vita. Vi accenniamo brevemente,

per una questione di completezza di informazioni. Ogni forma di vita *non* è *soltanto organismo*, bensì *in modo egualmente essenziale* processo dal punto di vista formale, e quindi *movimento*. Ma in che senso? Come una sequenza di decorsi? Niente affatto, sebbene i processi vitali possano sempre venir intesi in questo modo. Già l'esperienza quotidiana sa di nascita, crescita, maturità, invecchiamento e morte dell'animale. Ci si manifesta così una *mobilità di tipo particolare*, e inoltre tale che l'organismo, così come ora lo comprendiamo, non cada semplicemente in questa mobilità, bensì che questa determini l'essere dell'animale in quanto tale. Ciò vuol dire: l'esser-sospinti degli istinti, la pratica del ciclo istintuale nella totalità dello stordimento, il lottare per il cerchio ambientale, questa mobilità è propria dello stordimento. Questo non è una condizione stazionaria, non è una struttura nel senso di [386] un'impalcatura fissa posta attraverso l'animale, bensì lo stordimento è in se stesso una determinata mobilità, che di volta in volta si sviluppa e si atrofizza. Stordimento è al contempo mobilità, e questa è propria dell'essenza dell'organismo.

Oltre ai già menzionati momenti come nascita, crescita, invecchiamento, basta accennare al dato di fatto fondamentale dell'ereditarietà per presagire la quantità di problemi che ora soltanto premono intorno all'essenza dell'organismo. Nascita, maturità, invecchiamento, morte ci ricordano fin troppo l'essere dell'uomo, che conosciamo come storico. Di fronte ai citati fenomeni del processo vitale si è così giunti addirittura a parlare degli organismi come essenze storiche (Boveri).[5] Che tipo di storia è presente nel processo vitale del singolo individuo animale? Quale storia ha la specie? La specie non è affatto un mero schema logico, nel quale vengono sistemati i singoli individui reali e possibili. Il *carattere specifico* è piuttosto un *essenziale carattere ontologico del vivente*, che viene a formarsi proprio in ciò che abbiamo conosciuto come struttura fondamentale dell'animalità: lo stordimento, la lotta per il cerchio disinibente. Tramite l'appartenenza alla specie, non soltanto il cerchio ambientale del singolo animale è molto più spinto in fuori che se l'ani-

---

5. Th. Boveri, *Die Organismen als historische Wesen*, Würzburg 1906.

male fosse isolato, bensì la specie in quanto tale, è anche più protetta, ed è superiore nei confronti del suo ambiente. Che tipo di storia ha dunque la specie, e quale storia ha l'intero regno animale? Ci è possibile e lecito, in generale, parlare di storia riguardo all'essere dell'animale? Se no, come dev'essere definita questa mobilità? Si osservi con attenzione: una questione genera l'altra, e ogni questione è più essenziale dell'altra, e ogni questione è più povera di risposte dell'altra. Se dall'ambito di queste questioni essenziali ripensiamo al tempo stesso all'odierna ricerca biologica concreta, vediamo come [387] anche qui tutto venga a muoversi — in maniera piuttosto vischiosa. Non soltanto la resistenza e la portata del famoso e famigerato concetto di evoluzione divengono discutibili, bensì si mostrano fenomeni del tutto nuovi, che soprattutto le ricerche di Spemann hanno portato in luce, fenomeni che pongono su una base più ampia e più profonda dell'organizzazione dell'organismo il problema del *carattere di accadimento*

Nel nostro compito di determinare l'essenza dell'organismo, la questione intorno al carattere di mobilità del vivente in quanto tale è stata tenuta lontana intenzionalmente. Che questa questione non sia una questione qualunque e che non possa affatto venir facilmente risolta inserendola a posteriori, ma che è invece intrinsecamente legata alla questione intorno all'essenza della vita, può venir mostrato richiamando ad un momento che fa parte dell'essenza intrinseca della vita, e che definiamo *morte*. Esso è la pietra di paragone dell'adeguatezza e originarietà di ogni questione intorno all'essenza della vita, e viceversa, per vedere se abbia afferrato a sufficienza il problema della morte e sia in grado di assumerlo in maniera corretta nella questione intorno all'essenza della vita. Voler spiegare la vita a partire dalla morte sarebbe certo altrettanto assurdo che spiegare quest'ultima a partire dalla vita. Tuttavia la morte, in virtù della sua apparente negatività in quanto annientamento della vita, ha innanzitutto nel problema della vita, la funzione metodica di evidenziare la positività di quest'ultima. Così come ogni perdita fa riconoscere o apprezzare veramente e per la prima volta il precedente possesso, così è proprio la morte ad illuminare l'essenza della vita. Ma anche se prescindiamo dalla questione se la morte sia soltanto o primariamente qualcosa di negativo, tuttavia proprio la morte è legata nel più profondo al-

la mobilità della vita, e il problema della mobilità della vita va svolto in riferimento ad essa, anche se non ad essa soltanto. La questione intorno all'essenza della vita che procede in direzione della questione intorno all'essenza della morte è altrettanto essenziale della questione intorno all'essenza della vita che procede in direzione [388] dell'essenza dell'organismo. E così come resta discutibile parlare dell'organismo come essenza storica o magari storiografica, è incerto che la morte sia, nell'uomo e nell'animale, la medesima cosa, anche se possono venir constatate concordanze di carattere fisico-chimico, fisiologico. Da quanto abbiamo detto risulta chiaro questo, che lo stordimento come struttura fondamentale della vita delinea *possibilità ben determinate della morte*, del *giungere-alla-morte*. La morte dell'animale è un morire o un *cessare di vivere*? Poiché lo stordimento fa parte dell'essenza dell'animale, questo non può morire, ma soltanto cessare di vivere, visto che attribuiamo all'uomo il morire. Un problema centrale è dunque rappresentato dalla questione intorno all'essenza della morte naturale, fisiologica, con cui il singolo individuo vivente, a prescindere da lesioni esterne, malattie, pericoli, giunge alla morte. Anche in questo caso, nell'odierna biologia, vi sono osservazioni molteplici e preziose, ma vengono viste ancora senza alcuna connessione interna con il problema fondamentale dell'essenza dell'animalità e della vita in generale.

Questo può bastare, per riportare alla memoria la limitatezza del modo in cui abbiamo posto la questione. E tuttavia possiamo utilizzare ciò per la chiarificazione e lo sviluppo della *tesi-guida: l'animale è povero di mondo*. Possiamo far fruttare la nostra analisi soprattutto se riusciremo, a partire dalla caratterizzazione essenziale dell'organismo che abbiamo ottenuto, a stabilire in che rapporto stia con la nostra tesi. Questa tesi: l'animale è povero di mondo, è solamente una conseguenza della determinazione essenziale dell'organismo il quale è determinato dallo stordimento, oppure, viceversa, quest'ultimo si fonda su quella tesi, e non soltanto entro i limiti in cui l'abbiamo condotta, bensì in generale, di modo che *quella tesi* possa manifestare *uno dei più originari principi sull'essenza dell'organismo* (dell'animalità)?

SVILUPPO DELLA TESI-GUIDA "L'ANIMALE È POVERO DI MONDO" A PARTIRE DALL'INTERPRETAZIONE ESSENZIALE DELL'ORGANISMO CHE È STATA RAGGIUNTA

§ 62. *L'esser-aperto nello stordimento come un non-avere mondo nell'avere ciò che disinibisce*

A questo punto è necessario spiegare che cosa significhi *povertà di mondo*. Dobbiamo riprendere questa questione, dalla quale abbiamo deviato in direzione di una chiarificazione dell'animalità con l'ausilio della determinazione essenziale dell'organismo. Questa analisi è stata portata avanti per mantenere il problema in connessione concreta con la biologia. Ma questo non ha significato affatto, come la conduzione dell'analisi ha or ora mostrato, semplicemente accumulare ed esporre dei risultati, bensì trovare in questi risultati questioni sostanziali in direzione del nostro problema, e avvicinarci così l'essenza dell'animalità. Infatti la perplessità in relazione al concetto di mondo e alla tesi, "l'animale è povero di mondo", ha fatto emergere la necessità di desumere l'essenza dell'animalità il più possibile a partire dall'animale stesso. Ma in che cosa consiste tale perplessità in riferimento al concetto di mondo?[1] Siamo ora in grado, in virtù dell'analisi della struttura dell'organismo, di eliminare questa perplessità, per comprendere così la tesi della povertà di mondo dell'animale, e sviluppare poi, a partire da essa, il problema del mondo?

La formulazione del problema, allora, era la seguente: se con il termine "mondo" intendiamo l'ente nella sua accessibilità, e se l'accessibilità dell'ente è un carattere [390] fondamentale del mondo, allora l'ani-

1. Cfr. supra pp. 230 sgg.

male, dato che ha accesso ad altro, si trova dalla parte dell'uomo. Nell'animale e nell'uomo si trova allora un avere mondo. D'altro canto, se la tesi mediana della povertà di mondo dell'animale deve sussistere a ragione, ma povertà è un fare a meno e fare a meno è un non-avere, allora l'animale si trova dalla parte della pietra, che, in quanto senza-mondo, non ha mondo. Nell'*animale* è insito un *avere-mondo* e un *non-avere-mondo*. O questo risultato è in sé contradditorio e impossibile, oppure nella formulazione del problema: l'animale ha mondo e non ha mondo, usiamo il termine "mondo" — come accessibilità dell'ente — in due significati diversi. Allora il concetto di mondo non è stato-chiarito a sufficienza.

Abbiamo raggiunto, adesso, un tale chiarimento? In effetti sì. Ma un chiarimento tale che non ci dispensa dal parlare di un *avere* e *non-avere* — nell'animale. La questione è solamente se ci sia lecito parlare di un avere *mondo* e di un non-avere *mondo*. Abbiamo affermato: mondo significa accessibilità dell'ente, e abbiamo fatto notare che l'animale — il cane che corre su per le scale — si riferisce ad altro, ha dunque accesso a... Non soltanto, possiamo persino dire: l'animale ha accesso all'ente. Il nido che viene cercato, la preda che viene catturata, non sono niente, bensì un ente, altrimenti l'uccello non potrebbe prender posto nel nido e il gatto non potrebbe catturare topi — se tali cose non fossero enti. L'animale ha accesso all'ente.

Ma adesso, in virtù dell'interpretazione dello *stordimento* dell'animale, vediamo *dove sta l'equivoco*. L'animale ha sì un accesso a..., e a qualcosa che realmente è — ma che *soltanto noi* siamo in grado di sperimentare e di manifestare *in quanto ente*. Se, introducendo il problema, abbiamo affermato che "mondo" significa tra l'altro accessibilità dell'ente, questa caratterizzazione del concetto di mondo è equivoca, e lo è perché questo carattere del mondo non è sufficientemente determinato. Dobbiamo dire: [391] mondo non significa accessibilità dell'ente, bensì mondo vuol dire *tra l'altro* accessibilità dell'ente *in quanto tale*. Ma se l'accessibilità dell'ente in quanto tale fa parte dell'essenza del mondo, allora l'animale, nel suo stordimento nel senso di sottrazione della possibilità della manifestatività dell'ente non può, in conformità alla sua essenza, avere un mondo, anche se ciò a cui si riferisce nella

nostra esperienza è sempre sperimentabile in quanto ente. Sebbene l'animale non possa avere un mondo, ha un accesso a... nel senso del comportamento istintuale. A differenza di quanto affermato in precedenza, ora dobbiamo dunque dire: proprio perché nel suo stordimento l'animale ha relazione con tutto ciò che incontra nel cerchio disinibente, proprio per questo *non* si trova dalla parte dell'uomo, proprio per questo *non* ha mondo. Tuttavia, questo non-avere mondo non riconduce neppure — e non lo fa in senso sostanziale — l'animale dalla parte della pietra. Infatti l'istintuale esser-capace dell'esser-stordito che è assorbito, cioè il venir-assorbito dal disinibente, è un esser-aperto per..., se pur con il carattere del non-entrare-in-relazione con... La pietra di contro non ha nemmeno questa possibilità. Infatti il non-entrare-in-relazione con... presuppone un esser-aperto. Tutto ciò implica che nell'assenza di mondo della pietra manca persino la condizione di possibilità della povertà di mondo. Questa possibilità interna della povertà di mondo — un momento costitutivo di questa possibilità è l'istintuale esser-aperto dell'esser-assorbito comportamentale. L'animale nella sua essenza possiede questo esser-aperto. L'esser-aperto nello stordimento è un *avere essenziale* dell'animale. In virtù di questo avere esso può fare a meno, può essere povero, esser determinato nel suo essere dalla povertà. Questo avere, certo, *non* è *un avere mondo*, bensì l'esser-assorbito nel cerchio disinibente — un avere ciò che disinibisce. Ma poiché questo avere è l'esser-aperto per il disinibente, e tuttavia a questo esser-aperto-per è sottratta proprio la possibilità di aver-manifesto il disinibente in quanto ente, per questo, questo avere dell'esser-aperto è un non-avere, e [392] precisamente un non-avere mondo, se è vero che al mondo appartiene la manifestatività dell'ente in quanto tale. Di conseguenza, nell'animale non c'è affatto al tempo stesso un avere mondo e un *non-avere mondo, bensì un non-avere mondo nell'avere l'apertura del disinibente.* Perciò il non-avere mondo non è un mero avere-meno-mondo nei confronti dell'uomo, bensì un non-avere-affatto — e tuttavia nel senso di un non-*avere*, vale a dire sulla base di un avere. Alla pietra invece non possiamo neppure attribuire questo non-avere, perché il suo modo di essere non è determinato né dall'esser-aperto del comportamento, né tantomeno dall'esser-manifesto della condotta.

§ 63. *Auto-obiezione contro la tesi del non-avere mondo come un fare a meno ed esser-povero dell'animale e sua confutazione*

Così l'unità di avere e non-avere, affermata in precedenza, è ora colta più adeguatamente e riferita implicitamente all'essenza dell'animalità. Eppure proprio adesso sorge il dubbio più inquietante contro la nostra tesi "l'animale è povero di mondo". Dobbiamo fare a noi stessi la seguente obiezione: certo nell'animale si trova, a differenza che nell'uomo, un non-avere. Altrettanto certo è che questo non-avere dell'animale è essenzialmente diverso che nella pietra. Ma: questo non-avere dell'animale è un *fare a meno* del mondo, un essenziale *esser-povero* quanto al mondo? L'animale potrebbe fare a meno del mondo solamente se per lo meno sapesse di esso. Ma è proprio questo che viene contestato all'animale — anzi, deve venir ora tanto più contestato dal momento che persino l'uomo, della cui essenza fa parte la formazione di mondo in quanto tale, innanzitutto e per lo più non sa autenticamente nulla. In qualunque modo stiano messe le cose, se il mondo è per essenza chiuso all'animale, possiamo sì parlare di un non-avere, ma non ci è lecito comprenderlo [393] come un fare a meno. La tesi della povertà di mondo dell'animale va dunque troppo oltre. Se tuttavia perseveriamo in essa, e con ragione, allora questa caratterizzazione dell'animalità per mezzo della povertà di mondo non è genuina, non è tratta dall'animalità stessa e non resta nei limiti dell'animalità, bensì la povertà di mondo è un carattere desunto dal confronto con l'uomo. Infatti solo visto a partire dall'uomo l'animale è povero quanto al mondo, l'esser-animale però non è in sé un fare a meno del mondo. In termini ancora più chiari e completi: se in certe sue varianti il fare a meno è un soffrire, allora, se il fare a meno del mondo e l'esser-povero fanno parte dell'essenza dell'animale, la sofferenza e il dolore dovrebbero aggirarsi per l'intero regno animale e per il regno della vita in generale. Ma la biologia non sa assolutamente nulla di ciò. Favoleggiare di simili cose è forse una prerogativa dei poeti. "Ciò non ha niente a che fare con la scienza". Allora la tesi della povertà di mondo dell'animale non è un'interpretazione autentica dell'animalità, bensì soltanto un'illustrazione comparativa. Se è co-

sì, con ciò abbiamo già ottenuto anche la risposta alla domanda che abbiano posto più volte: il carattere di organismo dell'animale — nel senso circoscritto dello stordimento — è la condizione di possibilità della povertà di mondo, oppure, viceversa, quest'ultima è la condizione e il fondamento essenziale per l'organismo e la sua possibilità interna? È evidente che la prima proposizione è quella giusta: lo stordimento è la condizione di possibilità della povertà di mondo. Infatti, se l'essenza dell'organismo consiste nello stordimento, e dello stordimento fa parte come *un* suo momento essenziale la sottrazione della possibilità della manifestatività dell'ente in quanto tale, ma la manifestatività dell'ente a sua volta è un carattere del mondo, dobbiamo allora concludere che dello stordimento fa parte come suo momento essenziale la *sottrazione di mondo*. Ma ciò che è soltanto un momento costitutivo della totalità essenziale dell'organismo — lo stordimento — non può essere condizione di possibilità della totalità essenziale in quanto tale. La povertà di mondo non è [394] la condizione di possibilità dello stordimento, bensì viceversa, lo stordimento è la condizione di possibilità della povertà di mondo. Questa proposizione stessa va ancora attenuata, e dobbiamo dire in modo più adeguato: lo stordimento, come essenza dell'animalità, è la condizione di possibilità per la caratterizzazione, meramente comparativa, dell'animalità per mezzo della povertà di mondo, in quanto l'animale è visto a partire dall'uomo, del quale è propria la formazione di mondo. La nostra tesi "l'animale è povero di mondo" resta dunque ben lontana dall'essere una — o addirittura *la* proposizione fondamentale metafisica sull'essenza dell'animalità. È tutt'al più una proposizione che consegue dalle determinazioni essenziali dell'animalità, e che oltretutto può venir dedotta unicamente, se l'animale viene visto paragonandolo all'esser-uomo. In quanto proposizione che esprime una consequenzialità può venir seguita fino a risalire al suo fondamento, e può condurre così all'essenza dell'animalità. Questa è stata anche la sua funzione effettiva all'interno delle nostre discussioni. Se queste riflessioni sono inattaccabili, dobbiamo in definitiva non soltanto ridurre di gran lunga l'importanza della tesi, dobbiamo addirittura rinunciarvi, perché essa — proprio a riguardo dell'essenza dell'animalità stessa — trae in

inganno, cioè fa sorgere l'assurda opinione che l'essere dell'animale sia in sé e per sé un fare-a-meno e un essere-povero.

Ma a quale scopo ci occupiamo così diffusamente del carattere della tesi? È sufficiente che la discussione contenutistica della medesima ci abbia condotto praticamente allo scopo. Nonostante tutto ci ha fatto avvicinare ad un chiarimento del concetto di mondo. È vero che, in senso positivo, abbiamo appreso ancora ben poco sull'essenza del mondo, bensì soltanto sull'animale e il suo non-avere mondo, il suo stordimento. Dunque conosciamo solamente il lato negativo della cosa. E tuttavia dobbiamo considerare che noi stessi siamo il lato positivo, che noi stessi esistiamo nell'avere mondo. Con quella caratterizzazione, apparentemente puramente negativa, del mondo nella trattazione del non-avere mondo nell'animale, è dunque costantemente già posta in evidenza l'essenza peculiare di [395] noi stessi, seppur in una interpretazione implicita. Noi stessi, che lo vogliamo o meno, eravamo sott'occhio, e questo non in una qualunque casuale autosservazione o nella forma di una definizione tradizionale dell'uomo; in tutte le trattazioni, che da un punto vista esteriore, si sono perse in questioni specialistiche, abbiamo avuto invece la costante possibilità di ricordarci dell'esser-ci in noi così come è stato portato in luce in uno stato d'animo fondamentale. Oppure nel frattempo abbiamo dimenticato questo stato d'animo fondamentale? Si trova alle nostre spalle come un fatto episodico, come qualcosa di totalmente altro, che non ha minimamente a che fare con gli esseri viventi unicellulari e il modo di orientarsi delle api? Oppure ci determina ancora lo stato d'animo fondamentale, in modo tale che costantemente poniamo la questione dell'essenza del mondo a partire da quanto ci ha manifestato, da quanto vi abbiamo visto, ci determina in particolare quando, sviluppando ulteriormente la questione, confrontiamo il non-avere mondo dell'animale con l'avere mondo, cioè con quella "totalità" che la noia profonda ci manifesta? E così, forse, quella presunta caratterizzazione solamente negativa — la trattazione del non-avere mondo — inizierà veramente a dispiegare il suo effetto non appena ci appresteremo a mettere in evidenza l'essenza del mondo guardando alla luce della formazione di mondo dell'uomo.

Fino ad ora conosciamo solo una minima parte dell'essenza del mon-

do, e niente del fondamento della sua possibilità; e meno che mai del significato del fenomeno del mondo nella metafisica. Ma se le cose stanno così, allora, almeno *per ora, non abbiamo ancora alcun diritto di modificare la nostra tesi "l'animale è povero di mondo" e di livellarla* alla proposizione indifferente: l'animale non ha mondo, nella quale il non-avere è un mero non-avere e non un fare a meno. Dobbiamo piuttosto *lasciare aperta la possibilità* che la comprensione autentica ed esplicitamente metafisica dell'essenza del mondo ci costringa a comprendere *ciononostante* il non-avere mondo come un *fare-a-meno*, e a trovare nel modo di essere dell'animale in quanto tale un *esser-povero*. Che la biologia non conosca simili cose, non è [396] una controprova contro la metafisica. Che forse soltanto i poeti, di quando in quando, ne parlino è un argomento che la metafisica non può gettare al vento. In fondo non è necessaria la fede cristiana per comprendere qualcosa di quella parola che Paolo (*Romani* VIII, 19) scrive della ἀχοκαραδοκία τῆς κτίοεως, della struggente attesa delle creature e del creato le cui vie, come dice anche il libro *Esdra*, IV, 7, 12, in questo Eone sono divenute anguste, tristi e faticose.[1] Ma non è neppure necessario il pessimismo, per poter sviluppare la *povertà di mondo dell'animale come problema interno dell'animalità stessa*. Con l'esser-aperto dell'animale per il disinibente infatti, l'animale nel suo stordimento è posto essenzialmente al di fuori, in un altro, che, certo, non può essergli manifesto né in quanto ente né in quanto non-ente, ma che in quanto disinibente, con tutte le metamorfosi della disinibizione in esso racchiuse, porta nell'essenza dell'animale uno *scuotimento essenziale*. Se in precedenza abbiamo sottolineato che la sottrazione della possibilità della manifestatività dell'ente costituisce solamente *un* momento strutturale dello stordimento, e non può di conseguenza essere il fondamento essenziale della totalità in quanto tale, dobbiamo ora ribattere che, in definitiva, non abbiamo ancora chiarito a sufficienza l'organizzazione essenziale dell'organismo per poter decidere intorno al significato di questa sottrazione, e che non potremo chia-

1. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Traduzione e cura di E. Kautasch. Vol II: *Die Psuedoepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen 1900, ristampa del 1921, p. 369.

rirla fintantoché non trarremo all'interno dell'analisi il fenomeno fondamentale del processo vitale e quindi la morte.

La tesi "*l'animale è povero di mondo*" deve dunque continuare a sussistere come problema, come problema al quale adesso non poniamo mano, ma che guiderà i passi ulteriori dell'osservazione comparativa, cioè l'autentica esposizione del problema del mondo.

ESPOSIZIONE TEMATICA DEL PROBLEMA DEL MONDO SEGUENDO LA VIA DELLA DISCUSSIONE DELLA TESI "L'UOMO È FORMATORE DI MONDO"

§ 64. Primi caratteri del fenomeno del mondo: manifestatività dell'ente in quanto ente e l'"in quanto"; la relazione con l'ente come lasciar-essere e non-essere (rapporto-a, atteggiamento, ipseità)

Se dalla discussione della tesi: l'animale è povero di mondo passiamo alla discussione della tesi "*l'uomo è formatore di mondo*", e ci domandiamo che cosa portiamo con noi da quanto è stato svolto in precedenza, per la caratterizzazione dell'essenza del mondo, risulta in una formula quanto segue: del mondo fa parte la manifestatività dell'ente in quanto tale, dell'ente *in quanto* ente. Ciò implica: al mondo si accompagna questo misterioso "in quanto", ente *in quanto tale*, in termini formali: "qualcosa *in quanto* qualcosa", ciò che all'animale è per natura precluso. Soltanto dove, *in generale*, l'ente è manifesto *in quanto* ente, sussiste la possibilità di sperimentare questo e quell'ente determinato in quanto questo e quello sperimentare in senso lato, che va oltre la mera cognizione: fare esperienze con esso. Infine, dov'è manifestatività dell'ente in quanto ente, la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell'*entrarvi-in-relazione* nel senso di *lasciar-essere* e *non-essere* ciò che viene incontro. Solo dov'è tale lasciar-essere c'è al contempo la possibilità del lasciar-non-essere. Una tale relazione con qualcosa, compenetrata e dominata da questo lasciar-essere qualcosa in quanto ente, la denominiamo, a differenza del comportamento nello stordimento, *condotta*. Ma ogni condotta è possibile solamente nel ritegno, [398] nella ritenzione, e l'atteggiamento esiste soltanto dove un ente ha il carattere del se-stesso, o, come anche diciamo, della persona. Questi sono carat-

teri importanti del fenomeno del mondo: 1. la manifestatività dell'ente in quanto ente, 2. l'"in quanto", 3. la relazione con l'ente come lasciar-essere e non-essere, la condotta in rapporto a..., atteggiamento e ipseità. Niente di tutto ciò si trova nell'animalità e nella vita in generale. Ma per il momento questi caratteri decisivi del fenomeno del mondo ci dicono solamente: dove ci imbattiamo in questi caratteri, lì c'è il fenomeno del mondo. *Che cosa* il mondo sia e *come* sia, se e in che senso possiamo, in generale, parlare dell'*essere* del mondo, tutto questo è oscuro. Per far luce, e penetrare così nella *profondità del problema del mondo*, cerchiamo di mostrare cosa significhi *formazione di mondo*.

§ 65. La manifestatività indifferenziata dell'ente di specie diverse come sussistente e l'assopimento dei rapporti fondamentali dell'esser-ci con l'ente nella quotidianità

Prendiamo le mosse da quanto è noto. Dov'è mondo, l'ente è manifesto. Dovremo dunque domandarci, innanzitutto, *come l'ente sia manifesto*, che cosa "abbiamo davanti a noi" in quanto ente. Proprio la discussione della tesi sull'animalità ci ha mostrato che l'ente ci è manifesto in modo molteplice: natura materiale, senza-vita, vivente, storia, opera dell'uomo, cultura. Ma tutto questo non ci è semplicemente posto di fronte e rappresentato in modo uniforme su un palcoscenico mondiale come una molteplicità simultanea e disordinata, bensì nell'ente vi sono determinate "*specie*" *dell'ente, fondamentalmente diverse tra loro*, che delineano contesti rispetto ai quali abbiamo per natura posizioni diverse, anche se di questa diversità non siamo immediatamente consapevoli. Al contrario, innanzitutto e per lo più, nella [399] *quotidianità* del nostro esser-ci, lasciamo che l'ente ci si avvicini e sussista in una singolare mancanza di differenza. Non che tutte le cose ci confluiscano indifferentemente le une nelle altre, al contrario, siamo sensibili alla molteplicità di contenuto dell'ente che ci circonda, non ne abbiamo mai abbastanza di cambiamenti e siamo avidi del nuovo e del diverso. Eppure l'ente che ci circonda è *manifesto in modo uniforme*, appunto come sussistente in

senso lato — la presenza della terra e del mare, dei monti e delle foreste, e in tutto ciò la presenza di animali e piante, e la presenza dell'uomo e dell'opera dell'uomo e di noi stessi accanto e in mezzo a tutto ciò. Questo carattere dell'ente come il sussistente in senso lato, non può venir indicato in modo sufficientemente penetrante perché è un carattere essenziale dell'ente così come questo si estende nella nostra quotidianità, e noi siamo inclusi nella estensione di ciò che sussiste. Il fatto che l'ente possa essere manifesto nella uniformità livellata di quanto sussiste in modo uguale, dà alla quotidianità dell'uomo la sua peculiare sicurezza, stabilità e quasi baldanza, e assicura la facilità, necessaria per la quotidianità, del passare da un ente ad un altro, senza che, nel farlo, il rispettivo modo di essere dell'ente venga ad avere peso in tutta la sua essenzialità. Ci troviamo sul tram, parliamo con altre persone, chiamiamo il cane, guardiamo le stelle, in un'unica maniera — persone, automezzi, persone, animali, corpi celesti, tutto nell'uniformità di quanto egualmente sussiste. Questi sono caratteri dell'esser-ci quotidiano che la filosofia ha finora trascurato, perché questo qualcosa di fin troppo ovvio è quanto c'è di più potente nel nostro esser-ci, e perché quanto c'è di più potente è il nemico mortale della filosofia. Perciò il modo e la maniera in cui l'indifferente molteplicità dell'ente ci diviene *accessibile* di volta in volta in modo primario e prevalente, è il conoscere in quel senso indifferente nel quale si parla delle cose [400] e si diffondono notizie su di esse. Ciò vuol dire: ha luogo una *condotta in rapporto all'ente* senza che prima si sia destato un *rapporto fondamentale* dell'uomo con l'ente — sia esso un ente senza vita, sia un vivente, sia l'uomo stesso — come l'ente stesso di volta in volta richiede. La condotta quotidiana in rapporto ad ogni ente non si muove all'interno di quei *rapporti fondamentali* che corrispondono alla particolarità dell'ente in questione, bensì in una condotta — vista a partire da quei rapporti fondamentali — sradicata, ma proprio per questo, tuttavia, oltremodo attiva ed efficace. Qui non può venir stabilito perché questa quotidianità, in forma mutevole e in varia misura, sia necessaria per l'esser-ci umano e non possa dunque venir valutata come qualcosa di puramente negativo. Dobbiamo soltanto imparare a vedere che, *a partire dalla quotidianità* — non però fondati e sorretti da essa — sono possibili, cioè *possono divenire desti, dei rapporti fon-*

damentali dell'esser-ci dell'uomo con l'ente, del quale egli stesso fa parte. Perciò ci sono *specie fondamentali* della manifestatività dell'ente e dunque specie dell'ente in quanto tale. La conoscenza che ci sono *specie fondamentalmente diverse dell'essere stesso* e di conseguenza dell'ente, si è rafforzata in noi proprio grazie all'interpretazione dell'animalità. Così tutte le nostre osservazioni precedenti vengono ad assumere una *nuova funzione*. Si tratta ora di porre in evidenza ciò che abbiamo raggiunto in esse in tutta la sua portata per la questione intorno alla manifestatività dell'ente in quanto tale, che deve costituire un momento dell'essenza del mondo. A questo proposito dobbiamo tenere ben presente che l'animalità non è vista in relazione alla povertà di mondo in quanto tale, bensì *in quanto un ambito dell'ente* che è *manifesto* ed esige dunque da noi un *determinato rapporto fondamentale* con esso, nel quale nondimeno a tutta prima non ci muoviamo.

[401] § *66. La manifestatività propria della natura vivente e l'esser-trasposto dell'esser-ci nel contesto del cerchio ambientale del vivente come peculiare rapporto fondamentale con esso. La molteplicità dei modi di essere, la loro possibile unità e il problema del mondo*

Innanzitutto dobbiamo richiamare alla mente le diverse maniere dell'esser-trasposto dell'uomo nell'altro uomo, negli animali, nel vivente in generale e nel senza-vita. In riferimento alla possibilità dell'esser-trasposto dell'uomo nell'animale, vediamo ora le cose in modo più chiaro, se teniamo presente la struttura fondamentale dello stordimento e del cerchio disinibente che di volta in volta è dato con esso. Ogni animale e ogni specie animale lotta a suo modo per conquistarsi il cerchio ambientale, con il quale circonda un ambito e vi si inserisce. Il cerchio ambientale del riccio di mare è completamente diverso da quello dell'ape e questo a sua volta è diverso da quello della cinciallegra, quest'ultimo infine diverso da quello dello scoiattolo ecc. Ma questi cerchi ambientali degli animali, all'interno dei quali si muovono il loro contesto comportamentale e il loro ciclo istintuale, non sono semplicemente disposti l'u-

no accanto all'altro o l'uno sotto l'altro, bensì si estendono l'uno nell'altro. Il tarlo per esempio, che scava buchi nella corteccia della quercia, ha *il suo* specifico cerchio ambientale. Ma questo stesso, il tarlo, e cioè esso con questo suo cerchio ambientale, si trova a sua volta all'interno del cerchio ambientale del picchio che va in cerca di vermi. E questo picchio è, con tutto ciò, nel cerchio ambientale della cinciallegra, che lo spaventa e lo scaccia, mentre è al lavoro. Tutto questo contesto dell'apertura dei cerchi ambientali storditi del regno animale, non è soltanto carico di una enorme ricchezza di contenuto e di riferimenti, che noi immaginiamo appena, ma in tutto ciò è anche fodamentalmente diverso dalla manifestatività dell'ente così come viene incontro all'esser-ci formatore di mondo dell'uomo.

Per la quotidianità dell'uomo e la sua operosità l'aspetto [402] dell'ente è completamente diverso. Ogni ente che ci è accessibile, nell'indifferenza che abbiamo caratterizzato, nella quotidianità, lo consideriamo anche come l'ambito nel quale dimorano gli animali, con il quale anch'essi hanno relazione. Poi pensiamo che i singoli animali e le singole specie si adattino in maniera diversa a questo ente sussistente in sé e sussistente per tutti, (e anche per tutti gli uomini), allo stesso modo, cosicché in virtù di questo diverso adattamento di tutti gli animali ad uno e al medesimo ente si hanno variazioni degli animali e delle specie animali. Chi si adatta meglio, sopravvive agli altri. In questo adattamento poi l'organizzazione dell'animale si sviluppa in modo diverso a seconda della diversità dell'ente (variazione). Questa variazione conduce in connessione con la sopravvivenza di chi si è meglio adattato, ad un crescente perfezionamento. Così dalla mucillagine originaria si è sviluppata la ricchezza delle specie animali superiori.

A prescindere da altre impossibilità interne di questa teoria dell'evoluzione, ora vediamo come essa si fondi su un presupposto del tutto impossibile, che contraddice l'essenza dell'animalità (stordimento — cerchio ambientale): che cioè per tutti gli animali sia dato l'ente in quanto tale, e che, oltretutto, sia dato per tutti come in sé uniforme, cosicché poi starebbe soltanto all'animale adattarsi ad esso. Ma questo punto di vista crolla non appena comprendiamo gli animali e l'esser-animale a partire dall'essenza dell'animalità. Non soltanto per l'animale l'ente non è

sussistente in sé, bensì gli animali non sono a loro volta, nel loro essere, *per noi nulla di sussistente*; il regno animale esige da noi una maniera del tutto specifica dell'esser-trasposti, e all'interno del regno animale domina un peculiare esser-trasposti gli uni negli altri di questi cerchi ambientali storditi. Il tratto fondamentale di questo esser-trasposti costituisce lo specifico carattere di "regno" del regno animale, cioè il modo e maniera in cui esso domina nella totalità della natura e dell'ente in generale. Questa concatenazione dei cerchi ambientali degli animali gli uni negli altri, la quale risulta dalla lotta degli animali stessi, mostra [403] un modo *fondamentale di essere* che è diverso da ogni mera sussistenza. Se consideriamo che in ognuna di tali lotte l'essere vivente inserisce a sua volta qualcosa della natura stessa nel suo cerchio ambientale, dobbiamo dire: *in questo lottare dei cerchi ambientali ci si manifesta un intimo carattere dominante del vivente all'interno dell'ente in generale*, un'intima superiorità della natura su se stessa, la quale viene vissuta nella vita stessa.

Così la natura non è affatto — né quella senza vita né quella vivente — il palcoscenico e lo strato più basso sopra il quale l'essere umano è posto per compiervi le sue malefatte. Ma la natura non è neppure lo sfondo che rende possibile la natura sussistente quando viene resa oggetto di un'osservazione teoretica e scientifica. La natura vivente e nonvivente è, per la quotidianità dell'esser-ci, sussistente in senso lato, in modo così ovvio che questa concezione viene definita "naturale" e, in qualche modo, ci sbarra la strada che conduce a vedere la naturalità specifica nella natura stessa. Eppure, da un punto di vista metafisico, il rapporto ontologico dell'uomo con la natura è completamente diverso. La natura non sta intorno all'uomo con una molteplicità di oggetti, non può venir compresa in tal modo, bensì l'*esser-ci umano è in sé un peculiare esser-trasposto nel contesto del cerchio ambientale del vivente*. A questo proposito bisogna considerare bene che noi non siamo equiparati agli animali di fronte a uno sfondo di enti dal contenuto comune, che essi tra loro, e noi tra di loro, vediamo in ognuno in modo diverso, come se ci fosse soltanto una molteplicità di aspetti del medesimo. No, i cerchi ambientali non sono affatto comparabili tra loro, e la totalità della concatenazione dei cerchi ambientali che di volta in volta è manifesta,

non soltanto non rientra, per noi, all'interno dell'ente che è manifesto altrimenti, bensì ci tiene prigionieri in una maniera del tutto specifica. Perciò diciamo: l'uomo esiste in maniera peculiare *nel mezzo* dell'ente. [404] Nel mezzo dell'ente significa: la natura vivente tiene prigionieri noi stessi in quanto uomini in una maniera ben specifica, non in virtù di un particolare influsso e impressione che la natura vivente esercita su di noi, bensì per la nostra essenza, sia che noi sperimentiamo la medesima in un rapporto originario o meno.

Già a partire da questa caratterizzazione del tutto sommaria del *modo di essere della natura vivente*, vediamo che in futuro ci dovremo negare di parlare della totalità dell'ente come se fosse un assembramento di ambiti qualunque. Di conseguenza la *molteplicità* dei diversi *modi dell'essere* pone, riguardo alla sua possibile unità, un problema ben specifico, che potrà venir affrontato come problema solamente quando avremo sviluppato un adeguato concetto di *mondo*.

La caratterizzazione che abbiamo ora fornito è essa stessa soltanto un accenno sommario ad una *prospettiva problematica* che presagiamo appena, nella quale però potremo arrischiarci ad entrare filosoficamente soltanto quando avremo capito che il presupposto indispensabile a ciò è un sufficiente sviluppo del *problema del mondo* e di conseguenza del *problema della finitezza*.

§ 67. La questione intorno all'accadere della manifestatività come punto di partenza per la questione del mondo. Ritorno alla questione della formazione di mondo e del mondo nella direzione dischiusa dall'interpretazione della noia profonda

Vogliamo sviluppare questo problema nella direzione della nostra impostazione, delle tre tesi, cioè a partire da ciò che abbiamo sperimentato discutendo la seconda tesi per procedere oltre. In base a questa, *un carattere* del mondo è l'*accessibilità dell'ente*, dell'ente *in quanto tale*. L'essenza del mondo non si [405] esaurisce in questa definizione. Anzi, la questione è se il carattere suddetto manifesti qualcosa dell'essenza in-

trinseca del mondo, o non sia piuttosto ancora una determinazione *derivata*. Lasciamo aperto questo problema e osserviamo un altro punto.

Se diciamo: mondo è tra l'altro l'*accessibilità* dell'ente, parliamo già contro il cosiddetto *concetto naturale di mondo*. Con "mondo" intendiamo di solito la *globalità dell'ente*, tutto insieme, tutto ciò che c'è. Un uomo viene al mondo, vede la luce del mondo. Ciò significa: diviene egli stesso un ente tra gli altri enti, in modo tale che egli stesso, in quanto uomo, incontra questi altri enti e se stesso tra quelli. Mondo è qui la somma degli enti in sé, e implicitamente, perché considerata la cosa più naturale: tutto l'ente nell'indistinzione di fatto della quotidianità.

Ma è evidente che il concetto di mondo cui abbiamo accennato non vuol dire questo; piuttosto, invece dell'ente in sé, l'accessibilità del medesimo in quanto tale. In base a ciò l'ente fa certamente parte anche del mondo, ma soltanto nella misura in cui è *accessibile*, nella misura in cui l'ente stesso ammette e rende possibile ciò. Questo vale soltanto se l'ente in quanto tale *può divenire manifesto*. Ciò implica che prima l'ente non è manifesto, che è *chiuso* e *velato*. L'accessibilità si fonda in una manifestatività possibile. Di conseguenza *mondo* non significa l'ente in sé, bensì l'ente manifesto? No, bensì la *manifestatività* dell'ente di volta in volta effettivamente manifesto.

Ma come stanno le cose riguardo a questa manifestatività dell'ente? Dove e come è? È un'escrescenza che l'ente stesso mette fuori? La manifestatività dell'ente è un attributo contenutistico del medesimo, così come la durezza è propria della pietra, la crescita del vivente, l'avere angoli retti del quadrato? Ma se dobbiamo fornire ragguagli su un qualche ente proveniente da un campo qualunque, non ci verrà mai in mente, per quanto accuratamente vogliamo [406] indagare questo ente, di definire la manifestatività dell'ente come attributo del medesimo. Non soltanto non ci verrà in mente, ma non incontreremo affatto questa manifestatività. In questo senso, ci è dunque ignota, perché non può venir riscontrata nell'ente in quanto ente. Dov'è allora? Dietro o sopra l'ente? Ma può al di fuori dell'ambito dell'ente, essere ancora qualcosa? Ciononostante parliamo di manifestatività *dell'*ente. Quindi la manifestatività è qualcosa che *accade con* l'ente stesso. Quando e come accade? E con quale ente? È casuale, oppure, se accade la manifestatività dell'en-

te, deve necessariamente essere manifesto un ente ben determinato, perché possa accadere qualcosa come la manifestatività dell'ente? Inoltre, se la manifestatività accade e la manifestatività è un carattere del mondo, sorge di volta in volta e soltanto allora qualcosa come il mondo, di modo che l'ente potrebbe essere senza il mondo? Il mondo viene, di volta in volta, prima formato, cosicché parliamo di formazione di mondo — *l'uomo è formatore di mondo*?

Tutte queste sono questioni decisive lungo il cammino verso la chiarificazione dell'essenza del mondo, soprattutto se iniziamo questa chiarificazione con il carattere della manifestatività. Ma al tempo stesso sono questioni con le quali — così sembra — non afferriamo niente di tangibile; sono "astratte", come dice l'intelletto comune. Ci è possibile e lecito andare incontro ad esso? Non dobbiamo sviluppare il problema del mondo in un modo più comprensibile? Certo, ma non per far piacere all'intelletto comune, bensì per rendere evidente tutta la vastità del problema. Ciò riuscirà al meglio se, in conformità alla trattazione della seconda tesi, chiarificheremo in modo semplice a partire dall'essenza dell'uomo il fenomeno della *formazione di mondo*. Così come ci siamo interrogati intorno all'animalità, ci interrogheremo ora intorno all'umanità e alla sua essenza, e così come in quell'occasione abbiamo consultato biologia e zoologia, consulteremo ora [407] l'antropologia. In tal modo saremo entrati in un ampio e multiforme e anche confuso ambito di problemi, tesi, punti di vista. Dovremmo passarvi attraverso torcendoci, e arriveremmo faticosamente allo scopo. Sarebbe necessaria una lunga e complicata preparazione ponendo la domanda su cosa sia l'uomo. Dov'è deposto tale sapere? Innanizitutto e autenticamente non è nell'antropologia, psicologia, caratteriologia e cose simili, bensì nell'intera storia dell'uomo non intesa come storiografia biografica, e in generale non come storiografia, bensì in quella tradizione originaria che è insita in ogni agire umano in quanto tale — venga essa annotata e raccontata oppure no. L'esser-ci dell'uomo porta già da sempre con sé in se stesso la verità su se stesso. Oggi siamo ancora ben lontani dal vedere queste connessioni fondamentali in riferimento al carattere della conoscenza di sé dell'uomo, e siamo di gran lunga ancora troppo imbrigliati nella riflessione soggettiva e nelle forme che favoriscono la medesima. Non si tratta sem-

plicemente di dimostrare teoreticamente che questa è falsa: occorre eliminarla mercé lo sradicamento, in modo che la mancanza di radici provochi sgomento. Qui deve tuttavia venir imboccato un'altro cammino.

Interrogarsi intorno all'essenza dell'uomo significa dunque tematizzare l'uomo invece dell'animale? Questa è una considerazione ovvia — eppure, se ci interroghiamo intorno all'essenza dell'uomo ci interroghiamo intorno a *noi stessi*. Ma ciò non significa soltanto che con questa questione, invece di rimanere diretti verso oggetti (animale e pietra), ci rivolgiamo nuovamente ai "soggetti", che riflettiamo, bensì che ci interroghiamo intorno a un ente che noi stessi abbiamo il compito di essere. Ciò implica che ci interrogheremo correttamente intorno all'uomo, solamente se ci interrogheremo nel modo giusto intorno a noi stessi. Questo certo non vuol dire che pensiamo di essere l'intera umanità o magari l'idolo della medesima, bensì al contrario: in ciò diviene chiaro solamente che ogni interrogarsi dell'uomo intorno all'uomo è in primo e ultimo luogo una questione della *esistenza* [408] dell'uomo di volta in volta impegnato. Questa domanda — che cos'è l'uomo? — non fa ricadere il singolo uomo, e tanto meno colui che si interroga, nella pacificata indifferenza di un singolo caso qualsiasi dell'essenza generale dell'uomo, al contrario, questa essenza generale dell'uomo diviene essenziale come tale, soltanto se il singolo si afferra concettualmente nel suo esser-ci. La questione di cosa sia l'uomo, se posta realmente, affida esplicitamente l'uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all'esser-ci è il segno indicatore della sua intima *finitezza*.

Proprio oggi è necessario richiamare l'attenzione sul fatto che la questione intorno all'essenza dell'uomo è la questione intorno a noi stessi, perché proprio questa problematica è al giorno d'oggi esposta al consueto fraintendimento da parte dell'intelletto comune. Quest'ultimo vi vede un soggettivismo estremo, e si cautela con zelo ponendo in campo, contro di esso, ambiti e forze cosiddetti oggettivi, confidando fieramente tra sé di pensare così in modo più oggettivo, e cioè, naturalmente, più scientifico.

La *questione intorno alla formazione di mondo* è la questione intorno all'uomo che noi stessi siamo, e dunque la questione *intorno a noi stessi*, e cioè intorno a come stanno le cose a nostro proposito. Ma in

questo senso ci siamo già interrogati, ed esplicitamente, quando abbiamo, in precedenza, *destato uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci*. Dunque siamo già preparati, e possiamo rinunziare alla discussione dell'antropologia.

Nondimeno, nella prima parte del corso, non abbiamo detto nulla dell'essenza dell'uomo, e ancor meno di quanto definiamo formazione di mondo e mondo. Certo. Non abbiamo detto nulla di ciò. Ma ciò non significa affatto che non abbiamo già incontrato tutto questo: soltanto che non ci ha colpito. Ciò che colpisce e deve colpire, deve potersi delineare distinguendosi da altro. Forse lo stordimento fino ad ora mostrato come essenza dell'animalità è per così dire il retroscena adatto sul quale può delinearsi l'essenza dell'esser-uomo, e proprio sotto l'aspetto di cui ci stiamo occupando; *mondo — formazione di mondo*. In conclusione [409] verrà in luce che addirittura abbiamo già trattato di ciò che abbiamo lasciato cadere come questioni astratte: il problema della *manifestatività* dell'ente e il modo del suo *accadere*.

Con questo la connessione interna della nostra trattazione viene a conchiudersi. Diviene evidente come lo *stesso problema del mondo si sviluppi provenendo da questo stato d'animo fondamentale*, e comunque, anzitutto, riceva da esso direttive ben determinate. Ci troviamo dinanzi al compito di richiamare alla mente in modo originario quei momenti del concetto di mondo che abbiamo conosciuto come caratteri provvisori, *ritornando nella direzione* che l'interpretazione della *noia profonda*, come uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci umano, ci ha dischiuso. Verrà in luce come questo stato d'animo fondamentale e tutto ciò che vi è racchiuso, siano da delineare e distinguere nei confronti di ciò che abbiamo affermato come essenza dell'animalità, nei confronti dello stordimento. Questa delineazione diverrà per noi tanto più decisiva perché proprio l'essenza dell'animalità, lo stordimento, viene apparentemente a trovarsi in una vicinanza estrema a quanto abbiamo descritto come elemento caratteristico della noia profonda e abbiamo denominato *esser-incantato-incatenato* dell'esser-ci all'interno dell'ente nella sua totalità. Naturalmente verrà in luce che questa vicinanza estrema delle due costituzioni essenziali è soltanto ingannevole, e che tra di esse c'è un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione, in qualsiasi senso.

Ma allora il confronto completo delle due tesi ci diverrà improvvisamente chiarissimo, e così l'essenza del mondo.

§ 68. *Delimitazione provvisoria del concetto di mondo: mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità; chiarimento generale della formazione di mondo*

Abbiamo trattato della noia, come si è visto, non di uno stato [410] d'animo qualsiasi. Se ora ci rivolgiamo a questa trattazione unitaria come ad un orientamento fondamentale sull'essenza dell'uomo, dobbiamo dire, innanzitutto, che nella trattazione della noia ci siamo avvicinati ad uno stato d'animo, forse anche a uno stato d'animo fondamentale dell'uomo, e tuttavia pur sempre soltanto a *una* possibile esperienza psichica vissuta, e per di più fugace, a partire dalla quale non possiamo certo trarre deduzioni sulla *totalità* dell'uomo. Tuttavia sappiamo già dalle osservazioni introduttive — e abbiamo chiarito questo sapere grazie all'interpretazione concreta della noia — che gli stati d'animo in quanto tali non sono mere tonalità e fenomeni collaterali della vita psichica, bensì modalità fondamentali dell'esser-ci stesso, nelle quali uno si sente *essere* in un modo oppure nell'altro, modalità dell'esser-ci nelle quali l'esser-ci diviene manifesto in un modo oppure nell'altro. Per questo non abbiamo potuto considerare la noia come un oggetto della psicologia. E proprio per questo non possiamo nemmeno trarre conclusioni a partire da questo oggetto della psicologia in direzione della totalità dell'uomo. Compiere questa deduzione è per noi ancor meno necessario in quanto lo stato d'animo sorregge noi stessi in modo assai più profondo ed essenziale. Nello stato d'animo uno si sente *essere* in un modo oppure nell'altro. La noia profonda ci mostra che cosa questo significhi. L'esser-ci in noi manifesta se stesso. Ciò a sua volta non vuol dire: riceviamo notizie di qualcosa, di un avvemimento che altrimenti ci sarebbe rimasto ignoto, bensì: l'esser-ci pone noi stessi dinanzi all'ente nella sua totalità. Nello stato d'animo uno si sente in un modo oppure nell'altro — ciò implica dunque: lo stato d'animo rende manifesto l'ente nella sua totalità, e noi a noi stessi

in quanto situati nel mezzo del medesimo. L'esser-disposti e lo stato d'animo non sono affatto un prender-conoscenza di condizioni psichiche, bensì il *venir-portati fuori* nella specifica manifestatività dell'ente nella sua totalità, e ciò vuol dire: nella manifestatività dell'esser-ci in quanto tale, così come di volta in volta si trova situato nel mezzo di questa totalità.

Ricapitolando, richiamo alla memoria i momenti essenziali [411] della noia profonda, l'*essere-lasciati-vuoti* e l'*essere-tenuti-in-sospeso* nella forma concreta e specifica della *nostra* noia, l'*esser-incantati-incatenati* e l'*esser-tratti-dentro all'attimo*. Tutto ciò ci ha mostrato come in questo stato d'animo si dischiuda l'intero abisso dell'esser-ci nel centro dell'esser-ci. Tutto questo dobbiamo, richiamandolo alla memoria, valutarlo e percorrerlo, per vedere ora che non soltanto siamo preparati a sufficienza in relazione alle nostre questioni intorno alla manifestatività dell'ente e intorno al mondo, ma che siamo già trasposti in una corretta posizione fondamentale dell'interrogare. Questo "uno si sente essere in un modo oppure nell'altro" si rivela come la formula per una manifestatività dell'esser-ci in quanto tale. Gli stati d'animo *fondamentali* sono possibilità *privilegiate* di tale manifestatività. Il privilegio non consiste tanto nel fatto che ciò che vi diviene manifesto sia più ricco e molteplice rispetto agli stati d'animo medi e magari al non-essere-in-uno-stato-d'animo; piuttosto, privilegiato diviene proprio ciò che in un certo senso è manifesto in ogni stato d'animo. Come possiamo dargli un nome? È quel "*nella sua totalità*". Eppure era proprio questo peculiare "nella sua totalità" che ci rimase enigmatico quando portammo l'interpretazione della noia profonda ad una conclusione provvisoria. Questo "nella sua totalità", è non soltanto incomprensibile per il concetto, lo è già per l'esperienza quotidiana, e non perché sia posto lontano, in ambiti inaccessibili, nei quali solo la più alta speculazione è in grado di penetrare, bensì perché ci è così vicino che non abbiamo la distanza necessaria per scorgerlo. Questo "nella sua totalità" lo attribuiamo all'ente, e più precisamente: alla rispettiva manifestatività dell'ente. Da ciò desumiamo nuovamente che il concetto di mondo introdotto all'inizio era del tutto insufficiente, e subisce adesso una determinazione ulteriore.

Prendiamo le mosse dal concetto ingenuo di mondo e possiamo stabilire una determinata scala, che fissa al contempo il corso dell'osservazione.

Il concetto ingenuo di mondo è compreso in modo che "mondo" significa lo stesso che l'*ente*, addirittura non distinto da [412] "vita" ed "esistenza", semplicemente l'ente. Nella caratterizzazione del modo e della maniera in cui l'animale vive, abbiamo visto che, se parliamo del mondo e della formazione di mondo dell'uomo con cognizione di causa, "mondo" deve significare in ogni caso qualcosa come *accessibilità dell'ente*. Ma d'altro canto abbiamo visto che con questa caratterizzazione cadiamo in una difficoltà e in una ambiguità essenziali. Se definiamo il mondo in tal modo, in un certo senso possiamo dire che l'animale ha un mondo, cioè accesso a qualcosa che, *per quel che ci riguarda*, noi sperimentiamo come ente. Ma di contro a ciò è venuto in luce che l'animale ha sì accesso a qualcosa, ma non all'ente in quanto tale. Da ciò è risultato che mondo significa autenticamente *accessibilità dell'ente in quanto tale*. Ma questa accessibilità si fonda in una *manifestatività dell'ente in quanto tale*. Da ultimo è risultato che questa non è una *manifestatività di un tipo qualunque*, bensì *manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità*.

In tal modo abbiamo una delimitazione provvisoria del concetto di mondo, che più che altro ha una funzione metodica, nel senso che ci prescrive i singoli passi della nostra interpretazione attuale del fenomeno del mondo. Il mondo non è il tutto dell'ente, non è l'accessibilità dell'ente in quanto tale, non è la manifestatività dell'ente in quanto tale che sta a fondamento dell'accessibilità, bensì mondo è la *manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità*. Daremo inizio all'osservazione sottolineando l'aspetto che ci ha già colpito nel corso dell'interpretazione dello stato d'animo fondamentale: questo singolare "*nella sua totalità*".

Il mondo ha sempre — anche se nel modo più vago possibile — il carattere della *totalità unitaria*, compiutezza o comunque vogliamo comprenderla e indicarla per il momento. Questo "nella sua totalità" — è un attributo dell'ente in sé, oppure è soltanto un momento della manifestatività dell'ente, o nessuna delle due cose? Chiediamoci, provvisoriamente: "ente nella sua totalità" significa non già una mera somma, ma

tuttavia proprio tutto l'ente nel senso della universalità di ciò che, in generale, [413] è in sé, come ritiene il concetto ingenuo di mondo? Se intendessimo questo, non potremmo certo dire che in uno stato d'animo fondamentale ci è manifesto l'ente nella sua totalità. Per quanto lo stato d'animo fondamentale possa essere essenziale, non ci darà mai informazioni sull'universalità dell'ente in sé. Ma cosa significa allora questo "nella sua totalità" se non la totalità di contenuto dell'ente in sé? Risponderemo: significa la forma dell'ente in quanto tale per noi manifesto. Dunque "nella sua totalità" vuol dire: nella forma della totalità. Ma cosa significa qui forma, e cosa vuol dire "per noi manifesto"? La forma è solo una cornice che viene chiusa a posteriori intorno all'ente nella misura in cui questo è manifesto per noi? E a che scopo questa cornice posta in un secondo momento? L'ente è manifesto in altro modo che per noi? E se è così, significa lo stesso che: concepito da noi soggettivamente, cosicché potremmmo dire: mondo significa la forma soggettiva e la consistenza formale della concezione che l'uomo ha dell'ente in sé? E in effetti non andrà tutto necessariamente a finire lì, se consideriamo che la tesi asserisce: l'uomo è formatore di mondo? Ciò infatti equivale palesemente a dire: il mondo non è niente in sé, bensì è un prodotto formato dall'uomo, è soggettivo. Questa sarebbe una possibile interpretazione di quanto fino ad ora abbiamo detto sul problema e sul concetto del mondo, una possibile interpretazione che però non coglie affatto il problema decisivo.

Ora caratterizzeremo questo luogo problematico con una spiegazione preliminare dicendo, in termini generali, che cosa intendiamo con *formazione di mondo*. Il mondo — secondo la tesi — fa parte della formazione di mondo. La manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, il mondo, si forma, e il mondo è ciò che è, soltanto in una tale formazione. Chi forma il mondo? Secondo la tesi, l'uomo. Ma cos'è l'uomo? Forma il mondo così come magari forma una associazione di canto, oppure forma il mondo in quanto uomo? "L'uomo" — così come lo conosciamo oppure l'uomo come colui che per lo più non conosciamo? L'uomo, [414] nella misura in cui egli stesso, nel suo essere-uomo, è reso possibile da qualcosa? Il rendere possibile consisterebbe dunque, in parte, proprio in ciò che noi fissiamo come formazione di mondo?

Perché non è che l'uomo esista e poi, tra l'altro, un giorno gli venga anche l'idea di formare un mondo, bensì la formazione di mondo accade solo se nel suo fondamento può esistere un uomo. L'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per la strada, bensì: l'*esser-ci nell'*uomo è formatore di mondo. Usiamo con intenzione l'espressione "formazione di mondo" in una pluralità di significati. L'esser-ci nell'uomo *forma* il mondo: 1. lo produce: 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia.

Ora dovremo documentare questo triplice significato per mezzo di una interpretazione accurata del fenomeno del mondo. Parlando di questo triplice significato di formazione di mondo, ci lasciamo sedurre da un gioco linguistico? Certo, e più precisamente un giocare insieme al suo gioco. Questo gioco del linguaggio non è giocoso, bensì scaturisce da una legalità che viene prima di ogni "logica" e richiede un vincolo più profondo che il seguire le regole della formazione di definizioni. Però — a questo intimo gioco del filosofare con il linguaggio sta dolorosamente vicino il pericolo del giocherellare e del rimanere impigliati nella sua rete. E nondimeno dobbiamo osare questo gioco, per uscir fuori — come vedremo meglio più avanti — dall'incanto del discorso quotidiano e dei suoi concetti. Però, anche se volessimo concedere che mondo significhi la forma soggettiva della concezione che l'uomo ha dell'ente in sé, cosicché non ci sarebbe alcun ente in sé e tutto si svolgerebbe nel soggetto, bisognerebbe domandarsi tra l'altro: come giunge l'uomo, in generale, anche solo ad una concezione soggettiva dell'ente, se l'ente non gli era manifesto in precedenza? Come stanno le cose riguardo a questa manifestatività dell'ente in quanto tale? Se il "nella sua totalità" fa parte di questa manifestatività, non è forse [415] sottratto alla soggettività dell'uomo, vale a dire al suo piacere momentaneo?

Ma a quale scopo tutte queste vie tortuose attraverso tutte queste confuse domande, con le quali non ci avviciniamo di un solo passo in direzione della risposta alla questione fondamentale intorno all'essenza del mondo? Così pensa l'intelletto comune. E pensa così perché la risposta alla questione dell'essenza del mondo la intende fin da principio come la risposta alla domanda su come siano oggi le quotazioni di bor-

sa. Forse ci liberiamo da questa opinione eccessivamente grossolana, e tuttavia siamo tentati di esigere che la questione dell'essenza del mondo possa trovare una risposta per mezzo di una semplice constatazione, magari interpretando ulteriormente lo stato d'animo fondamentale delle noia che abbiamo discusso e dando ragguagli su cosa significhi: manifestatività dell'ente nella sua totalità. *Che* alla fine ci interrogheremo ritornando a questo stato d'animo fondamentale è certo, perché altrimenti l'interpretazione del medesimo sarebbe stata inutile nel contesto di questo corso di lezioni. Ma un'altra questione è *se* per questo interrogarci retrospettivo siamo già abbastanza preparati. Tale questione diviene bruciante se ci ricordiamo che l'interpretazione dello stato d'animo fondamentale non ci ha avvicinato a un'esperienza psichica vissuta che si basa sul sicuro terreno di un concetto dell'uomo (anima, coscienza), bensì che, proprio al contrario, questo stato d'animo fondamentale ci ha aperto prospettive originarie sull'esser-ci umano. Il nostro armamento per il problema del mondo dovrà consistere pertanto nell'impostare le questioni ora emerse riguardo alla manifestatività dell'ente ovvero alla manifestatività nella sua totalità, nella direzione di quest'unica prospettiva, cioè nel non muoverci, inavvertitamente e come fosse ovvio, in un modo di vedere inadeguato, per quanto naturale possa essere. Proprio adesso che stiamo afferrando autenticamente il problema, ci troviamo in crisi. Questo è l'elemento caratteristico di ogni filosofare nei confronti di qualunque indirizzo scientifico, che nel momento in cui la conoscenza autenticamente filosofica dovrebbe schiudersi, all'improvviso, il momento decisivo non consiste tanto nell'afferrare e cogliere, bensì nel meditare sulla posizione in cui si trova l'osservazione — il che non ha niente a che fare con una riflessione metodica. Se meditiamo su questo punto critico nel quale ora ci troviamo, ciò può accadere solamente nel contesto dello sviluppo contenutistico del problema.

§ 69. *Prima interpretazione formale dell'"in quanto" come un momento strutturale della manifestatività*

a) La connessione dell'"in quanto" come struttura di relazione e delle parti della relazione con la proposizione assertoria

Ma cosa può essersi insinuato di inadeguato nei concetti elaborati fino ad ora? Abbiamo affermato: mondo è manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Già in precedenza avevamo fatto notare che in questa caratterizzazione emerge qualcosa di enigmatico: questo "*in quanto tale*", l'ente in quanto tale, qualcosa in quanto qualcosa, a in quanto b. È questo elementarissimo "*in quanto*" — così possiamo dire in parole povere — che è negato all'animale. Dobbiamo meditare sull'essenza della manifestatività e quindi sulle determinazioni precise di questa. Il "nella sua totalità" è connesso con questo enigmatico "in quanto". Se ci chiediamo: che cos'è l'"in quanto"?, diremo innanzitutto: è un'espressione linguistica. Dobbiamo im-metterci in queste cose? Non diverrà un filosofare in sole parole invece che nelle cose? Ci è tuttavia subito chiaro che in questo "in quanto", a in quanto b, ente *in quanto tale*, pensiamo qualcosa, anche se non siamo in grado di fornire subito ragguagli precisi su ciò. Come se non bastasse, possiamo ricordare che anche in latino questo "in quanto" è essenziale — il *qua* di *ens qua ens* — e tanto più in greco — l'ᾗ, ὂν ᾗ ὄν. Pertanto l'"in quanto" non è solamente un capriccio della nostra lingua, bensì, manifestamente, si fonda [417] in qualche modo nel senso dell'esser-ci stesso. Cosa significa questa espressione linguistica "in quanto", qua, ᾗ? Certo non potremo procedere, guardando fissi questa particella e guardandola tanto a lungo da trovarvi qualcosa alle spalle, dobbiamo piuttosto portare alla luce il contesto originario dal quale e per il quale questo "in quanto" è sorto come coniazione linguistica dal significato specifico.

Però constatiamo facilmente che l'"in quanto" significa una "*relazione*", l'"in quanto" per sé non offre niente. Rimanda a qualcosa che sta nell'"*in quanto*"; e rimanda altrettanto a *qualcosa d'altro*, a ciò che esso è. Nell'"in quanto" vi è una relazione, e quindi *di due membri del-*

la relazione, e questi non soltanto come due, bensì il primo è l'uno e il secondo è l'altro. Ma questa *struttura* della relazione dei membri della relazione non è sospesa per aria. A che cosa appartiene? Lo scopriamo se parafrasiamo l'"a in quanto b" e diciamo: a, nella misura in cui è b. L'"in quanto" può dunque entrare in funzione solamente se l'ente è già dato in precedenza, e serve a rendere *esplicito* questo ente in quanto fatto in un modo oppure in un altro. Un a che-è-b è dato in precedenza; questo essere-b di a viene delineato esplicitamente nell'"in quanto". Ciò che con l'"in quanto" viene inteso, in ultima analisi, lo sappiamo già prima di renderlo evidente nel linguaggio. Lo sappiamo per esempio nella proposizione semplice: a è b. Nella comprensione di questa asserzione, a viene compreso in quanto b. In conformità alla sua struttura, l'"in quanto" fa dunque parte della *proposizione assertoria* semplice. L'"in quanto" è un momento strutturale della struttura proposizionale nel senso della proposizione assertoria semplice.

La proposizione semplice è quella forma della quale si dice che è *vera* oppure *falsa*. Ma una proposizione è vera se *concorda* con ciò su cui asserisce qualcosa, cioè se grazie alla concordanza che asserisce qualcosa, ci dà notizia di ciò che è, e di come la cosa è. Ma dar notizie di... vuol dire: rendere evidente, manifesto. La proposizione è vera perché contiene una *manifestatività della cosa*. La struttura della *proposizione che-rende-manifesto* ha in sé questo "in quanto".

[418] Abbiamo visto, però, che la manifestatività dell'ente è sempre manifestatività dell'ente in quanto tale. L'"in quanto" appartiene alla manifestatività e, insieme con questa, ha la sua sede comune nella forma che definiamo asserzione semplice — "a è b". Otterremo dunque in un sol colpo il giusto chiarimento sull'"in quanto" e sulla sua connessione con la manifestatività, e così su questa stessa e quindi sull'essenza del mondo, se approfondiremo la struttura di questa forma, cioè dell'"asserzione".

b) L'orientarsi della metafisica verso il λόγος e verso la logica come ragione dello sviluppo non-originario del problema del mondo

L'asserzione, il giudizio, nella filosofia antica viene chiamato λόγος. Ma il λόγος è il tema principale della *logica*. E così il nostro problema del mondo, secondo il quale mondo significa innanzitutto manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità nel corso del chiarimento intrinseco di questa struttura viene ricondotto al problema del λόγος. La questione dell'essenza del mondo è una questione fondamentale della *metafisica*. Il problema del mondo come problema fondamentale della metafisica viene riportato alla logica. Pertanto la logica è la base autentica della metafisica. Questa connessione è tanto chiara ed evidente che ci si dovrebbe meravigliare se non si fosse imposta alla filosofia fin dai tempi antichi. E difatti — ciò che è stato appena sviluppato sulla scorta del problema del mondo, questa connessione è la base e il percorso dell'intera metafisica occidentale e delle sue questioni, in quanto la logica prescrive la trattazione di tutti i problemi riguardo al λόγος ed alla sua verità come problemi della metafisica, cioè come questioni dell'essere. Ma ciò vuol dire di più di quanto possiamo valutare a prima vista. Il segnale più acuto di tale situazione è costituito dal fatto che oggi, senza più pensare all'origine, improvvisamente o senza riflettere, [419] definiamo categorie quegli elementi dell'essere che riconosciamo come autentici e che consideriamo problema della metafisica. Κατηγορία in greco asserzione, indica quei momenti che, in certo qual modo, spettano al λόγος, che esso necessariamente con-afferma come κατηγορίαι, in modo tale che quanto viene con-affermato ha le sue possibilità determinate. Le determinazioni dell'essere vengono concepite come categorie, cioè come determinazioni dell'ente, e in vista del modo in cui l'ente si rapporta al λόγος. Questa tendenza fondamentale della metafisica in direzione del λόγος compenetra e domina non soltanto la filosofia — determinazioni dell'essere come "categorie" —, non soltanto il pensiero scientifico in generale, bensì ogni condotta chiarificante e interpretante in relazione all'ente. Ciononostante, dobbiamo porre la questione se questa connessione tra logica e metafisica, per noi divenuta ovvia e

ben solidificata, sussista a ragione, o se invece non ci sia o ci debba essere una *problematica più originaria*, e se il modo consueto di porre la questione in metafisica non debba il suo orientarsi alla logica in senso lato, proprio al fatto che la comprensione della peculiarità del problema del mondo, è stata fino ad ora tenuta a freno.

Prima di informarci ulteriormente intorno al momento strutturale dell'"in quanto", riconsideriamo ancora una volta la connessione tra questo e il problema del mondo che ci fa da guida. Formuliamo il problema del mondo nella tesi: l'uomo è formatore di mondo. In tal modo viene indicata una connessione tra uomo e mondo. Forse la determinazione essenziale dell'uomo viene a coincidere con lo sviluppo di questo problema della formazione di mondo. Per il problema del mondo non può venir introdotta una qualunque definizione dell'uomo, bensì dobbiamo acquisire una posizione per dirigere lo sguardo sull'uomo nella quale l'essenza stessa dell'uomo divenga per lo meno problematica. Non ci atterremo a una definizione, bensì svilupperemo il problema a partire da uno stato d'animo fondamentale, tanto più che quest'ultimo ha esso stesso la tendenza a rendere [420] manifesto l'esser-ci dell'uomo in quanto tale, cioè, al tempo stesso, l'ente nella sua totalità in mezzo a cui si trova situato. Anche se in tal modo il compito del problema del mondo è ben fondato tanto nella sua sede quanto nella sua base, sorge ora una difficoltà di carattere decisivo. Ci ricordiamo che l'interpretazione dello stato d'animo fondamentale non è stata affatto la descrizione di una qualità psichica dell'uomo. La difficoltà, che là consisteva nel raggiungere il giusto atteggiamento nella questione dell'uomo, qui viene ad acuirsi. Ci assicuriamo il problema del mondo intendendo il mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale e nella sua totalità. Di ciò abbiamo messo in risalto due determinazioni, il momento dell'ente *in quanto tale* e il momento del "*nella sua totalità*". Si tratta ora di sviluppare il problema in modo da afferrare concettualmente l'intimo collegamento di questi due momenti strutturali, e aprire così una breccia nel fenomeno stesso. Se ci dedichiamo concretamente al compito di chiarire il momento strutturale dell'"in quanto qualcosa", questo compito sembra essere ovvio, tanto più che ci conduce in un contesto che è noto ed è stato elaborato in molteplici modi, all'interno della storia della filosofia. L'"in

quanto'' è una relazione, e in quanto relazione è riferito ai membri della relazione, una relazione il cui carattere ci diviene chiaro se la descriviamo così: l'a nella misura in cui è b, l'"in quanto" nella sua connesione con l'essere-b di a, essere-b di a che poi consiste nella proposizione: a è b. Nella proposizione stessa è già dunque necessariamente presente come fondamento la comprensione di a in quanto b. Ci imbattiamo così in una connessione dell'"in quanto" con la proposizione, con il λόγος, con il giudizio. Questo fenomeno del λόγος non è noto solamente nella filosofia in generale, e soprattutto nella logica, bensì il λόγος in senso lato come ragione, come *ratio*, è la dimensione a partire dalla quale viene sviluppata la problematica dell'essere, per cui per Hegel, l'ultimo grande metafisico della metafisica occidentale, la metafisica viene a coincidere con la logica come scienza della ragione.

La base della metafisica che è stata caratterizzata e il [421] suo orientarsi alla verità della proposizione è sotto un certo aspetto necessaria, ma tuttavia *non originaria*. Questa non-originarietà ha tenuto a freno fino ad ora il corretto sviluppo del problema del mondo. È questa connessione divenuta ovvia tra metafisica e logica che impedisce, anche se non lo vediamo immediatamente, di sviluppare la problematica originaria che rende accessibile il problema del mondo. Pertanto non possiamo sorprenderci se anche nella nostra problematica si sono già insinuati certi modi inadeguati di porre la questione. Non possiamo meravigliarci del fatto che noi stessi, con questa esposizione provvisoria del problema dell'"in quanto", ci muoviamo in una *posizione interrogativa inadeguata*, che diviene fatale se tenuta come *unico* punto fermo.

§ 70. *Considerazione metodica di principio per la comprensione di tutti i problemi e concetti metafisici. Due forme fondamentali del loro fraintendimento*

a) Primo fraintendimento: trattazione dei problemi filosofici come qualcosa di sussistente in senso lato. Indicazione formale come carattere fondamentale dei concetti filosofici

Ci occuperemo brevemente di ciò, tanto più che in questa occasione ci imbattiamo in una considerazione *metodica* di principio che fornirà un cenno per la comprensione di tutti i problemi e concetti metafisici. Richiamo brevemente ad un contesto messo per la prima volta in luce da Kant nell'ambito della sua fondazione della metafisica. Kant ha per la prima volta messo in luce una — e per la verità necessaria — "apparenza-illusoria" nei concetti metafisici, un'apparenza-illusoria che non condanna tali concetti ad essere un niente, ma che d'altro [422] canto rende necessaria per la metafisica una problematica particolare. Egli la chiama apparenza illusoria dialettica. Ora importante non è la "definizione", ma la cosa. Con apparenza-illusoria dialettica della ragione Kant intende il dato peculiare che per il pensiero umano ci sono concetti che si riferiscono a qualcosa di ultimo e di universalissimo, e che proprio a questi concetti ultimi e decisivi al massimo grado, che guidano, e in un certo senso fondano, ogni pensare concreto, manca la possibilità di dimostrare la loro legittimità per mezzo di una intuizione di ciò, a cui essi autenticamente si riferiscono. Poiché manca questa possibilità di dimostrazione, ma l'intelletto non vede questa mancanza, e ritiene che la dimostrazione non sia necessaria, bensì già fornita in virtù dell'a priori, incorre in un'apparenza-illusoria. Kant ha toccato questo problema dell'apparenza-illusoria dialettica nella seconda parte della "Dottrina trascendentale degli elementi", cioè nella "Dialettica trascendentale". Lasciamo aperta la questione se questo problema dell'apparenza-illusoria dialettica sia stato sviluppato e fondato in modo sufficientemente radicale.

Per noi è un altro il punto essenziale. Molto più decisiva e origina-

ria di questa apparenza-illusoria dialettica messa in luce da Kant è un'*altra* apparenza illusoria, che si dispone saldamente in ogni pensiero filosofico e lo espone così al *fraintendimento*. Il filosofare è vivo e vitale solamente laddove viene alla parola, dove si esprime, il che non vuol dire necessariamente "comunicazione con altri". Questo venire-alla-parola nel concetto non è una ineluttabile fatalità, bensì l'essenza e la forza di questa azione umana essenziale. Ma se il filosofare è esplicito, è in balia del fraintendimento, non soltanto di quello insito nella relativa plurivocità e variabilità di ogni terminologia, ma anche di quell'essenziale *fraintendimento di contenuto* nel quale l'*intelletto comune* inevitabilmente incorre, dal momento che tratta tutto ciò che gli viene incontro come filosoficamente esplicito, *come qualcosa di sussistente*, e lo considera così fin dall'inizio sul medesimo [423] piano delle cose di cui si occupa quotidianamente — tanto più che sembra essere essenziale — e non riflette, e neppure può comprendere, che *ciò di cui tratta la filosofia, si dischiude in generale solamente in e a partire da una trasformazione dell'esserci umano*. Ma l'intelletto comune si ribella a questa trasformazione dell'uomo, richiesta da ogni passo filosofico, in conseguenza di una naturale comodità, la quale ha il suo fondamento in quanto Kant una volta ha definito il "punto debole"[1] nella natura umana. Riferito al nostro problema-guida ciò significa: all'inizio cercheremo sotto la denominazione "mondo" — e forse in questo caso in modo forte come non mai — qualcosa che sussista in sé e che vorremo constatare, per poterci in qualunque momento richiamare ad esso. Dobbiamo vedere fin da subito che le cose non stanno così, e che nondimeno siamo inclini a errare in questo senso. O in altri termini: la conoscenza filosofica dell'essenza del mondo non è mai e poi mai una presa di conoscenza di qualcosa di sussistente, bensì il dischiudersi afferrante concettualmente di qualcosa in un interrogare diretto in un senso determinato, il quale, in quanto interrogare, non riduce mai l'interrogato a qualcosa di sussistente. Questo interrogare disposto in un senso determinato è esso stesso necessario al fine di tematizzare il mondo ecc. nella maniera adeguata e mantenerli in esso.

---

1. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Vol. IV, Berlino 1923, p. 178.

Se ora ci chiediamo, in relazione a quanto abbiamo detto, che cosa abbiamo compiuto nella *precedente caratterizzazione della struttura dell'"in quanto"* e come abbiamo proceduto, possiamo concordare quanto segue: il mondo è stato indicato dal carattere della *manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità*. Alla manifestatività appartiene l'"in quanto" — ente *in quanto* tale, in quanto questo e quello. Una più precisa chiarificazione dell'"in quanto" ci ha condotti all'*asserzione* e alla verità assertoria. Ora, quale delucidazione abbiamo dato dell'"in quanto"? Qual è stato il primo passo per avvicinarsi all'"in quanto"? Abbiamo affermato: l'"in quanto" non può [424] sussistere per sé, è una relazione che corre da un membro all'altro — qualcosa in quanto qualcosa. Da un punto di vista formale questa caratterizzazione è corretta, nella misura in cui possiamo in effetti comprendere l'"in quanto" sotto la forma di una relazione. Ma vediamo facilmente: con questa determinazione dell'"in quanto" — relazione dell'"in quanto" —, vuota al massimo grado, abbiamo già abbandonato l'essenza peculiare del medesimo. Infatti anche l'"e" è una relazione tra due membri, e inoltre anche l'"o" — a e b, c o d. Ora si potrebbe obiettare: la caratterizzazione dell'"in quanto" come "relazione" è innocua fintantoché si tenga conto che la definizione specifica di questa relazione deve venir ripresa e introdotta nel suo differire, ad esempio, dalla relazione dell'"e". Ma proprio qui viene in luce il lato funesto di questa caratterizzazione formale. Infatti è dubbio che coglieremo ancora, in generale, l'essenza dell'"in quanto", anche se tentiamo di stabilire il suo carattere specifico. È dubbio perché già con la caratterizzazione apparentemente innocente — perché sempre corretta — dell'"in quanto" nel senso di una relazione, viene livellato l'intero fenomeno. Ciò vuol dire: se qualcosa viene definito, per esempio, come relazione, viene omessa la *dimensione* nella quale la relazione in questione può essere ciò che è. In virtù di questa omissione della dimensione, la relazione risulta equiparata a qualunque altra. Come se fosse ovvio, abbiamo fin da principio inteso la relazione come qualcosa che procede tra tali cose: qualcosa e qualcosa, che sono in senso lato sussistenti. Non solo: l'idea vuota e formale di relazione è pensata al contempo come appartenente ad una qualsiasi altrettanto vuota molteplicità di membri della relazione, il cui modo di essere

viene considerato del tutto indifferentemente — e cioè, in base alle osservazioni precedenti, nel senso di ciò che è *sussistente* in senso lato: qualcosa in quanto qualcosa. Da qui siamo stati sospinti in modo assolutamente certo verso l'asserzione, che esprime questa relazione in quanto tale. Quella forma semplice di asserzione, che conosciamo come proposizione categorica, è soltanto la forma proposizionale [425] elementare all'interno dell'indistinta condotta in rapporto all'ente e al discutere del medesimo nella quotidianità (logica, grammatica, discorso e linguaggio). Se dunque abbiamo delucidato l'"in quanto" per mezzo di questa definizione come "relazione", ciò implica che improvvisamente prendiamo come *dimensione* per questa relazione l'*ambito del sussistente in generale*. È vano voler ancora tentare di cogliere l'essenza dell'"in quanto" a partire da qui — a meno che non abbiamo già in precedenza scorto qualcosa della vera essenza dell'"in quanto".

Ciononostante possiamo continuare a definire l'"in quanto" come relazione e a parlare della relazione dell'"in quanto". Dobbiamo soltanto considerare che la *caratterizzazione formale non* fornisce l'*essenza*, bensì indica tutt'al più il *compito* decisivo di afferrare concettualmente la relazione a partire dalla propria dimensione, invece di livellare la dimensione per mezzo della caratterizzazione formale. La definizione dell'"in quanto" come relazione non asserisce nulla sull'"in quanto" in quanto tale, bensì contiene solamente la disposizione per un compito peculiare. Riferendomi a una tale caratterizzazione dell'"in quanto", parlo pertanto di *indicazione formale*. La portata della medesima per la concettualità globale della filosofia non può venir esposta in questa sede.

Dobbiamo menzionare solo un elemento, perché ha un'importanza particolare per la comprensione del problema del mondo — ma anche delle altre due questioni. Tutti i concetti filosofici sono *formalmente indicanti*, e soltanto se vengono intesi in questo modo offrono la vera possibilità dell'afferrare concettualmente. Che cosa intendiamo con questo *carattere fondamentale dei concetti filosofici* di contro a tutti i concetti scientifici, lo chiariremo servendoci di un esempio particolarmente eclatante — il problema della *morte*, della morte dell'uomo. Ho sviluppato questo problema della morte in un contesto ben determinato, che ora può venir tralasciato, in *Essere e tempo*, § 46 sgg. In termini molto som-

mari possiamo dire: l'uomo è, in un modo oppure nell'altro, un essere per la morte [426]. L'uomo ha sempre in qualche modo una condotta in rapporto alla morte, cioè alla *sua* morte. Ciò implica: l'uomo *può* anticipare la morte come possibilità estrema del suo esser-ci e comprendersi a partire da lì nell'ipseità più propria e totale del suo esser-ci. Comprendere l'esser-ci significa: comprendersi, intendendosi dell'esser-ci, poter esser-ci. Comprendersi a partire da questa estrema possibilità dell'esserci vuol dire agire in conformità all'esser-posti nella possibilità estrema. Questo anticipante esser-liberi per la propria morte è stato definito come modalità dell'esser-se-stesso autentico dell'esser-ci, come autenticità dell'esistenza distinta dall'inautenticità del venir-sospinto quotidiano dimentico di sé. Anche se estrapoliamo il problema dal suo contesto e consideriamo soltanto il suo contenuto specifico e il ductus della sua esposizione, non dovrebbe essere troppo difficile afferrare l'elemento decisivo. Eppure il fraintendimento fa sempre e nuovamente la sua comparsa, con imperturbabile sicurezza. La ragione di ciò non sta né in una mancanza di perspicacia del lettore, né in una mancanza di prontezza nell'occuparsi di quanto viene esposto, e in questo caso neppure — come presumo — nella mancanza di forza penetrativa dell'interpretazione, bensì nella "naturale comodità" dell'intelletto comune, al quale ognuno di noi resta legato, e il quale crede di filosofare se legge libri di filosofia o ne scrive e procede argomentando. In relazione al problema menzionato, le cose si svolgono in questo modo: se l'anticipazione della morte costituisce l'autenticità dell'esistenza umana, l'uomo deve, per esistere autenticamente, pensare continuamente alla morte. Se tenta di farlo, non potrà affatto sopportare l'esistenza, e l'unico modo di questo esistere autentico risulta il suicidio. Ma cercare l'essenza dell'esistenza autentica dell'uomo nel suicidio, nell'annientamento dell'esistenza, è una consequenzialità tanto folle quanto assurda. Pertanto la suddetta interpretazione dell'esistenza autentica come anticipazione della morte è il puro arbitrio di una concezione della vita [427] già impossibile in se stessa. Dove sta qui il fraintendimento? Non in una deduzione erronea, bensì nell'atteggiamento fondamentale, che non viene assunto solo allora, bensì che c'è già in virtù del vivacchiare naturale, e a partire dal quale si prendono tali cose dall'inizio come un resoconto su qualità dell'uomo, come

se questi fosse presente accanto alla pietra, alla pianta, all'animale. Nell'uomo *sussiste* un rapporto con la morte. Di questo si afferma che costituisce l'esistenza autentica dell'uomo, si richiede cioè che questo rapporto *sussistente* con la morte divenga nell'uomo una condizione permanenente. Ma poiché gli uomini non possono sopportare ciò, ma poi sussistono, e spesso sussistono in una forma molto piacevole, quella fosca concezione dell'esistenza è impossibile.

Con questo atteggiamento fondamentale, che inavvertitamente entra in gioco fin da subito, la morte, il rapporto dell'uomo con la morte, vengono considerati come qualcosa di *sussistente*. Poiché per l'intelletto comune l'ente autentico è quello che sussiste sempre, esso vede l'autenticità dell'esistenza appunto nell'essere-sempre-sussistente del rapporto con la morte, nell'ininterrotto pensare alla medesima. In questo atteggiamento fondamentale, dal quale nessuno di noi può dirsi libero, viene fin da principio trascurato il fatto che il carattere fondamentale dell'esistenza, dell'esistere dell'uomo, sta nella *decisione*, e che la decisione però non è una condizione sussistente, che io ho, ma che, viceversa, è la decisione che mi possiede. Ma la decisione è ciò che è, sempre e soltanto in quanto *attimo*, in quanto attimo dell'agire effettivo. Ma questi attimi di decisione si temporalizzano, giacché sono qualcosa di temporale, sempre e soltanto nella temporalità dell'esser-ci. Certo, l'intelletto comune vede nel tempo anche l'attimo, ma attimo soltanto come momento, e il momento, nella sua fugacità, come ciò che sussiste soltanto per breve tempo. Non è in grado di vedere l'essenza dell'attimo (la quale riposa nella sua rarità) in direzione della totalità [428] del tempo di un esser-ci. L'intelletto comune non è in grado di cogliere la rarità degli attimi e l'ampiezza estatica di questa rarità, perché gli manca la forza del ricordo. Ha memoria soltanto di ciò in cui serba qualcosa che prima era sussistente, nella misura che ora non sussiste più. Ciò che noi chiamiamo la rarità dell'agire deciso è un carattere distintivo dell'attimo, per mezzo del quale questo ha una relazione ben specifica con la sua temporalità. Infatti, dove l'attimo non si temporalizza, non è che non sussista nulla, bensì sussiste già da sempre la temporalità della quotidianità. Pertanto non è neppure che l'uomo debba, dall'anticipazione della morte, reintrufolarsi — poiché non la sopporta — nell'inautenticità del suo agire,

bensì questo ritorno nell'inautenticità è l'estinguersi dell'attimo, estinguersi che non subentra per qualche causa esterna e si fonda invece in senso essenziale nell'essere attimo dell'attimo. Ma anche la quotidianità dell'esser-ci — nella misura in cui si mantiene nell'inautenticità — è sì, nei confronti dell'attimo e del suo divampare, una ricaduta, ma in sé non è nulla di negativo, e soprattutto non è mai qualcosa di semplicemente sussistente, una condizione permanente che venga interrotta da attimi di autentico agire. L'intera connessione tra esistenza autentica e inautentica, tra attimo e assenza di attimo, non è qualcosa di sussistente che succede nell'uomo, bensì è una connessione dell'esser-ci. I *concetti* che la portano a schiudersi sono comprensibili solamente se non vengono intesi come significati di caratteri e doti di un ente sussistente, bensì come *indicazioni* del fatto che il comprendere si deve in primo luogo strappar via da se stesso le concezioni volgari dell'ente, e trasformarsi esplicitamente nell'esser-ci in lui. In ognuno di questi concetti — morte, decisione, storia, esistenza — è insita l'esigenza di questa trasformazione, e non già come applicazione a posteriori, cosiddetta [429] etica, di quanto è stato afferrato concettualmente, bensì come anticipante dischiudere la dimensione di quanto è afferrabile. Poiché i concetti, se sono ottenuti in modo vero, interpellano sempre e soltanto con la richiesta di una trasformazione, ma non possono provocare essi stessi la trasformazione, si limitano a *indicare* in direzione dell'interno dell'esser-ci. Ma l'esser-ci — come lo intendo io — è sempre *il mio*. Poiché tali concetti, in questa indicazione, indicano sì in direzione di una concrezione del singolo esser-ci nell'uomo, ma non la portano già con sé nel loro contenuto, sono formalmente indicanti.

Ora è sempre possibile considerare questi concetti nel loro contenuto senza tener conto dell'indicazione. Ma in tal caso essi non solo non forniscono quello che vogliono dire, bensì — e questo è quanto è autenticamente funesto — divengono il punto di partenza, che viene presunto puro e rigoroso, per modi di porre la questione che sono privi di fondamento. Un esempio caratteristico di ciò è il problema della *libertà umana* e la sua trattazione nell'ambito del concetto di causalità, che si orienta in conformità al modo di essere dell'ente sussistente. Anche là dove si cerca nella libertà e in quanto libertà una causalità *diversa* rispetto al-

la causalità della natura, si cerca fin da subito appunto una *causalità*, cioè si problematizza la libertà senza seguire l'indicazione del carattere di esistenza e di esserci dell'ente che viene detto libero. Sulla scorta di questo problema si potrebbe mostrare come Kant veda un'apparenza-illusoria e tuttavia cada vittima proprio dell'originaria apparenza-illusoria della metafisca. Proprio questo destino del problema della libertà all'interno della dialettica trascendentale, mostra chiaramente che il filosofo non è mai al sicuro da questa apparenza-illusoria metafisica, e che ogni filosofia cade necessariamente vittima di questa apparenza-illusoria, quanto più si sforza di sviluppare la problematica in modo radicale. Sulla scorta di questo esempio concreto deve divenire evidente la peculiare difficoltà dinanzi alla quale *noi* ci troviamo se dobbiamo afferrare concettualmente quanto vogliamo dire con il problema del *mondo* e con la tesi che l'uomo è *formatore di mondo*.

Riepiloghiamo ancora una volta l'osservazione incidentale [430] metodica fino ad ora condotta. Siamo passati ad una preparazione, apparentemente soltanto metodica, del problema della formazione di mondo. Ma questa non è metodica, come se si trattasse di una prassi slegata dalla questione di contenuto, bensì è un metodo collegato fin nel più profondo con la cosa stessa. In primo luogo ho chiarito il problema richiamando al contributo portato da Kant alla fondazione della metafisica, che è consistito nella messa in luce dell'apparenza-illusoria della dialettica. Di contro a questa apparenza-illusoria dialettica, che si riferisce ad un tipo determinato di concetti e qui, di nuovo, ad un momento determinato, vale a dire alla loro indimostrabilità per mezzo dell'intuizione, siamo risaliti ad un'apparenza-illusoria più originaria, un'apparenza-illusoria che, nella sua necessità, deve venir afferrata concettualmente a partire dall'essenza dell'uomo. Non possiamo occuparci, in questa sede, della ragione fondante di questa apparenza-illusoria. Ci preoccupa solamente la questione di come possiamo, almeno in senso relativo, sfuggire a questa apparenza illusoria in vista del nostro problema concreto, la questione dell'essenza del mondo. A tal fine è necessaria una considerazione sul carattere comune dei concetti filosofici, che cioè sono tutti formalmente indicanti. Sono indicanti, cioè: il contenuto di significato di questi concetti non intende, e non dice direttamente, ciò a cui si rife-

risce, dà soltanto un'indicazione, un rimando al fatto che colui che comprende, viene esortato da questa connessione concettuale a compiere una trasformazione di se stesso in direzione dell'esser-ci. Ma se si prendono questi concetti come privi di indicazione, come un concetto scientifico nella accezione comune dell'intelletto, la posizione interrogativa della filosofia viene fuorviata in ogni singolo problema. Ciò lo abbiamo illustrato brevemente sulla scorta della nostra interpretazione dell'"in quanto". Abbiamo detto che è una relazione, e che rimanda dunque alla proposizione, che è vera oppure falsa. In tal modo abbiamo una connessione dell'"in quanto" con la verità di una proposizione, e di conseguenza con ciò che nel concetto di mondo abbiamo fissato come manifestatività dell'ente. Sulla base dell'esempio concreto della morte abbiamo reso più [431] chiaro in cosa consista l'errore naturale dell'intelletto comune, e cioè nel considerare a modo suo come spiegazione filosofica tutto ciò che gli viene incontro, nel prenderlo come un'asserzione su caratteristiche dell'ente inteso come sussistente. Che di conseguenza venga preclusa completamente la possibile comprensione, è risultato da deduzioni che appaiono ovvie qualora si concepisca la morte come una possibile caratteristica dell'uomo. Ciò a cui ho accennato in relazione alla morte ha le medesime conseguenze per la questione dell'essenza della libertà, nella misura in cui, in Kant, questo problema venne sospinto più che mai in una direzione sbagliata.

Ora, quanto è stato esposto in breve sull'indicazione formale, vale in un senso particolare per il problema del mondo. Ciò che intendiamo con mondo non soltanto non è l'ente sussistente in sé, non è neppure una struttura dell'esser-ci che in qualche modo sussista in sé. Non potremo mai arrivare ad avere sott'occhio il fenomeno del mondo in modo diretto. Certo, anche in questo caso sarebbe possibile estrapolare, senza tener conto dell'indicazione, un contenuto da un'interpretazione del fenomeno del mondo che sia stata compiuta, e fissarlo in una definizione oggettiva, che possa venir ripetuta. Ma in tal modo verrebbe sottratta all'interpretazione la sua forza autonoma, perché colui che comprende non obbedirebbe alla disposizione che è insita in ogni concetto filosofico.

b) Secondo fraintendimento: connessione errata di concetti filosofici e loro isolamento

In virtù di questa omissione, la speculazionne filosofica cominciò a cercare — e questo è il *secondo momento del fraintendimento* — una *connessione sbagliata dei concetti filosofici.* Sappiamo tutti che a partire dalla fondazione della metafisica da parte di Kant, si è diffusa nella filosofia occidentale la tendenza al *sistema* in una misura che prima non si era mai vista. Questo è un fenomeno singolare e non ancora chiarito nei suoi motivi. È connesso al fatto che la concettualità della filosofia [432], se viene presa nella sua intima essenza, mostra il carattere del rimando dell'uno all'altro, cosa che offre lo spunto per cercare una connessione in questi stessi concetti in senso immanente. Ma ora, poiché tutti i concetti formalmente indicanti e tutte le connessioni interpretative chiamano in causa colui che comprende in relazione all'esser-ci che è in lui, viene fornita in tal modo anche una connessione affatto *particolare* di tali concetti. Questa non consiste nelle relazioni che possono venir ottenute mettendo in campo dialetticamente questi concetti l'uno contro l'altro, trascurando il loro carattere di indicazione ed escogitando qualcosa come un sistema dell'esser-ci, bensì: *l'originaria e unica connessione dei concetti* è già *istituita dall'esser-ci stesso.* La vitalità della connessione dipende da questo; fino a che punto l'esser-ci giunge di volta in volta a se stesso (che non è la stessa cosa del grado della riflessione soggettiva). La connessione è in sé storica, celata all'interno della storia dell'esser-ci. Pertanto per l'interpretazione metafisica dell'esser-ci non c'è un sistema dell'esser-ci; la connessione concettuale interna è la connessione della storia stessa dell'esser-ci, che in quanto storia si trasforma. Perciò i concetti — e tanto più concetti fondamentali formalmente indicanti non possono *mai*, in un senso particolare, venir presi *isolatamente.* Ancor più che una sistematica, la storicità dell'esser-ci impedisce ogni tipo di isolamento e di ripresa isolata di singoli concetti. La tendenza a ciò è insita anch'essa nell'intelletto comune ed è congiunta in modo peculiare con la tendenza a considerare tutto ciò che viene incontro come sussistente. Anche in questo caso forniamo un esempio — beninteso: non per illustrare il fallimento dell'intelletto comune, bensì al fine di render più

acuto lo sguardo per la difficoltà e le esigenze interne della retta comprensione.

In questa sede l'esempio verrà solo accennato per sommi capi. Esser-ci significa tra l'altro: essendo, rapportarsi all'ente in quanto tale, di modo che questo rapportarsi contribuisce a costituire l'*esser-ente* dell'esser-ci, essere che noi definiamo *esistenza* [433]. Ciò che l'esser-ci è, è insito nel *come* esso è, cioè esiste. Il "cos'è" dell'esser-ci, la sua essenza, consiste nella sua esistenza (*Essere e tempo*, p. 42). Ogni rapportarsi dell'uomo all'ente in quanto tale, è in sé possibile solamente se esso è in grado di comprendere il *non*-ente in quanto tale. Il non-ente e la nullità sono comprensibili solamente se l'esser-ci che comprende, si mantiene a priori e per sua natura in rapporto al *niente*, è tenuto-fuori nel niente. Bisogna comprendere l'intimo potere del niente, proprio per lasciare che l'ente sia in quanto ente, e avere ed essere l'ente nella sua potenza in quanto ente. Ora, se l'intelletto comune si imbatte in questa chiarificazione dei rapporti fondamentali dell'esser-ci e della sua esistenza, e sente parlare del niente e del fatto che l'esser-ci è tenuto-fuori nel niente, sente soltanto "il niente" — qualcosa che in qualche modo sussiste —, e conosce anche l'esser-ci soltanto come qualcosa di sussistente. E quindi conclude: l'uomo è sussistente nel niente, non ha propriamente niente e quindi è anch'esso niente. Una filosofia che afferma questo è puro nichilismo, e la nemica di ogni cultura. Ciò è perfettamente giusto, se si comprendono le cose come se queste stessero su un giornale. Qui il niente è *isolato*, e l'esser-ci è, come sussistente, posto-dentro il niente, invece di vedere che l'essere-tenuto-immerso nel niente non è una sussistente proprietà dell'esser-ci rispetto ad un altro ente sussistente, bensì una maniera fondamentale di come l'esser-ci in quanto tale temporalizza il suo poter-essere. Il niente non è il vuoto che non lascia sussistere niente, bensì, la potenza che sempre allontana da sé la quale, unica, sospinge nell'essere e ci rende padroni dell'esser-ci.

Se persone intelligenti e persino interiormente ricche incorrono obbligatoriamente in una tale interpretazione, che capovolge totalmente il senso, viene nuovamente alla luce il fatto che tutta l'acutezza della comprensione, ma anche tutta la forza penetrativa dell'esposizione, restano inefficaci se non accade ogni volta la trasformazione dell'esser-ci, e non

sotto l'influenza [434] di un ammaestramento, bensì a partire da un libero saper-ascoltare. Ma ciò vuol dire che, riguardo a questi malintesi dell'intelletto comune, non si tratta affatto dell'atteggiamento che un avversario e recensore ha nei confronti del mio lavoro, bensì di quell'atteggiamento che ognuno di noi deve combattere, sempre e fino in fondo — e combattere i cosiddetti seguaci in modo assai più serio dei cosiddetti avversari, per cui il filosofo, se comprende il suo compito, deve intenderli entrambi come egualmente rilevanti, cioè come egualmente irrilevanti. L'effettivo comprendere non si custodisce mai nel ripetere, bensì nella forza del condurre il comprendere in un agire effettivo, in una prestazione oggettiva, che non consiste affatto, e certo non in primo luogo, nell'incrementare la letteratura filosofica. Così, questo confronto e il richiamo ai caratteri dell'intelletto comune servono soltanto se capiamo che l'intelletto comune non è una occupazione di chi è troppo stupido, o non ha la fortuna di sentire le cose in modo più chiaro, bensì che noi tutti, in gradi diversi, ci troviamo in questa penosa situazione.

Pertanto, se ora tentiamo di fornire un'esposizione tematica del problema del mondo, dobbiamo *non* soltanto non comprendere, con il concetto di *mondo*, qualcosa *di sussistente*, bensì dobbiamo anche *non isolare* il fenomeno del mondo. Dobbiamo quindi mirare, in conformità al nostro tema, a porre in evidenza gli *intrinseci rapporti di mondo, isolamento e finitezza*. Ma, oltre a ciò, non dobbiamo temere la difficoltà di condurre all'interno del problema una vera realizzazione e a un vero sviluppo del medesimo. Dobbiamo rinunciare alla via, apparentemente comoda, ma in sé impossibile, di un resoconto diretto sull'essenza del mondo, perché in modo diretto non possiamo sapere nulla di quest'ultimo — e neppure di isolamento e finitezza.

Riepiloghiamo ancora una volta brevemente la nostra considerazione metodica, gettando uno sguardo retrospettivo. Abbiamo intrapreso un'osservazione incidentale di carattere generale sui [435] concetti filosofici stessi, sul modo e la maniera in cui hanno significato: che non intendono quanto in essi viene significato come un ente sussistente, bensì che la loro funzione significante ha il carattere dell'indicazione formale. In tal modo colui che comprende è esortato fin da principio ad afferrare nel proprio esser-ci quanto deve venir compreso, il che non significa che

ogni concetto filosofico sia tale da poter venir riferito all'esser-ci. Abbiamo chiarito i fraintendimenti, alla base dei quali stanno i concetti filosofici in quanto tali, sulla scorta di diversi esempi, del concetto della morte, della libertà e del niente. Abbiamo conosciuto due forme fondamentali di fraintendimenti che sono insite nella tendenza propria del modo di comprendere dell'intelletto comune di cogliere quanto viene inteso 1. sempre come un ente sussistente e 2. sempre come qualcosa di isolato. Ora, come morte, libertà, niente devono venir compresi nel loro senso specificamente filosofico, così anche il concetto di mondo. E proprio di fronte all'esposizione di questo concetto è particolarmente importante chiarirsi questo fraintendimento, perché questo nome fa sì che appaia particolarmente ovvio concepire quanto viene inteso come sussistente, il mondo come una somma.

§ 71. *Il compito di ritornare alla dimensione originaria dell'"in quanto" a partire da una interpretazione della struttura della proposizione assertoria*

Abbiamo affermato: *mondo* significa *manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità*. Lo sviluppo del problema ha preso l'avvio dall'"in quanto". Abbiamo trovato che è un momento strutturale della proposizione, o più precisamente: esprime qualcosa che in ogni asserzione proposizionale è già sempre compreso. Ma con ciò sorge il dubbio se l'"in quanto" appartenga in senso primario alla proposizione e alla sua struttura o non sia piuttosto presupposto dalla struttura proposizionale. Pertanto è necessario interrogarsi in positivo intorno alla *dimensione* nella quale l'"in quanto" originariamente si muove, nella quale esso scaturisce. Ma il *ritornare a questa origine* [436] dovrà aprirci poi l'intero contesto nel quale dispiega la sua essenza quanto noi intendiamo con manifestatività dell'ente, con il "nella sua totalità". Ma per compiere effettivamente questo ritorno all'origine dell'"in quanto", dobbiamo guardare bene all'interno dell'impostazione che ci siamo dati, cioè dobbiamo chiederci verso dove ci rimandi la struttura proposizionale in quanto tale.

Per questa interpretazione dell'asserzione-proposizionale sono possibili diverse vie. Ora ne scelgo una che ci condurrà al tempo stesso ad un fenomeno che — se pur in modo oscuro — ha da sempre rappresentato il punto centrale del nostro interrogarci: il "nella sua totalità". La proposizione "a è b" non sarebbe possibile in ciò che intende e in come intende ciò che viene inteso, se non potesse derivare dall'*esperienza dell'a in quanto b che le sta a fondamento*. Se dunque l'"in quanto" nella forma linguistica della *proposizione* non è compiutamente dispiegato, ciò non prova che non stia già a fondamento della realizzazione della proposizione. Perché l'"in quanto" deve stare a fondamento della proposizione, e come ne sta a fondamento? Cos'è, in generale, una proposizione? Parliamo di proposizioni e proposizione in molteplici significati. In primo luogo conosciamo proposizioni desiderative, proposizioni interrogative, proposizioni imperative, proposizioni assertorie. Ma poi conosciamo anche proposizioni fondamentali, proposizioni conseguenziali, teoremi e proposizioni ausiliarie. In entrambi i gruppi il termine "proposizione" significa ogni volta qualcosa di diverso. Nel primo caso intendiamo modalità determinate dell'espressione linguistica alle quali diamo forma, e che delimitiamo anche per mezzo di segni determinati (punto interrogativo, esclamativo, punto), ma soprattutto per mezzo di un'intonazione e di un ritmo determinati. Con il primo gruppo intendiamo unità espressive linguistiche, nelle quali si esprime una condotta dell'uomo di volta in volta determinata — desiderare, interrogare, ordinare, pregare, trovare, constatare. Nel secondo caso invece non intendiamo tipi di proposizioni che esprimono maniere differenti della condotta umana, bensì proposizioni che fissano qualcosa riguardo a qualcosa. Proposizione in questo secondo significato [437] è intesa più che altro nel senso di statuto, anche se certo una proposizione fondamentale della logica si differenzia a sua volta dagli statuti di un'associazione.

Nel primo gruppo, nel discorrere e porre di tipo interrogativo, imperativo, assertorio, abbiamo *modalità del porre*; nel secondo gruppo prestiamo attenzione soltanto a *quanto è posto*, al contenuto proposizionale, e al suo carattere nel contesto del contenuto globale di un'esposizione. Se pensiamo per esempio al capolavoro di Spinoza, l'*Ethica*, vediamo una ben determinata concatenazione di proposizioni. Se diciamo

che prestiamo attenzione soltanto a quanto è posto, ciò non vuol dire che anche alle proposizioni fondamentali, alle proposizioni conseguenti e ausiliarie non sia propria una maniera determinata del porre. Infatti tutte queste proposizioni sono, quanto al loro carattere generale, proposizioni assertorie, e quindi appartengono alla prima classe. E viceversa anche i tipi di proposizioni del primo gruppo — come modalità dell'esprimer-si di atteggiamenti umani nei confronti di qualcosa che viene posto in esse — hanno un contenuto, sebbene il contenuto delle proposizioni desiderative, imperative e interrogative sia difficile da cogliere nella sua struttura. Infatti quanto viene desiderato in un desiderio non è il contenuto della proposizione desiderativa. In una proposizione desiderativa non mi esprimo neppure sul desiderato, bensì esprimo me stesso come desiderante il desiderato. Ma questo momento dell'esprimersi del parlante è insito anche in ogni proposizione assertoria, sebbene nella foga del discorso quotidiano, in cui prestiamo fin da subito attenzione a quanto viene detto, lo facciamo passare del tutto in secondo piano.

Sotto il termine "proposizione" distinguiamo due momenti: 1. Proposizione come modalità del porre; 2. Proposizione come ciò che è posto. Per quanto questa distinzione sia insufficiente rispetto ad una trattazione tematica del problema della proposizione, può bastarci, per il momento, come cenno per il nostro problema. Se per discutere quest'ultimo prendiamo ad esempio una forma proposizionale determinata, la *proposizione assertoria semplice*, ciò non avviene perché questa forma proposizionale ha giocato da sempre un ruolo esemplare nella teoria [438] filosofica della proposizione, ma perché questa forma proposizionale ha determinato in modo decisivo la dottrina del discorso in generale — λόγος — (la logica). Quali sono le ragioni di ciò? Le conosciamo già. Il tratto fondamentale dell'esser-ci quotidiano è quell'indistinto rapportarsi all'ente come egualmente sussistente. La forma discorsiva corrispondente, nella quale un tale rapporto si esprime innanzitutto e per lo più — sia nel dialogo, nel racconto, nel resoconto, nell'annuncio, nella discussione scientifica — è questa indifferente forma normale dell'asserzione: a è b. Poiché il λόγος si impone prima in questa forma, e come qualcosa che sussiste anche nel quotidiano discorrere l'uno con l'altro degli uomini, e poi come il modo e il discorso che sussiste prevalentemente per

lo più, questo λόγος viene a determinare la teoria filosofica del λόγος, la logica. Anzi, ancora di più: la teoria logica del λόγος come proposizione assertoria prese il sopravvento all'interno della teoria del λόγος in generale come discorso e linguaggio, cioè nella grammatica. La struttura interna, i concetti fondamentali e le posizioni interrogative della grammatica generale e particolare come scienza dei linguaggi in senso lato stanno da secoli, e ancor oggi, sotto il dominio della logica in questione. Solo lentamente iniziamo oggi a capire che in tal modo tutta la linguistica, e quindi la filologia, riposano su un fragile fondamento. Ciò viene in luce quotidianamente, nella filologia, sulla base di una semplice circostanza. Se una poesia diviene oggetto di interpretazione filologica, i mezzi della grammatica vengono meno, e questo proprio di fronte a forme di altissima creazione linguistica. Tali analisi finiscono per lo più in luoghi comuni o in frasi fatte letterarie, trovate per caso. Eppure, anche qui, queste fondamenta iniziano lentamente a vacillare, e il nuovo ha ancora la forma di un tentativo e di un fatto casuale. Anche in questo caso vediamo un processo di trasformazione, di spostamento della filologia su nuove fondamenta. [439] Ma anche qui si mostra l'elemento sorprendente che giovani e vecchi si comportano come se non stesse accadendo proprio niente.

Se diciamo che la storia della logica in occidente, e di conseguenza la scienza del linguaggio in generale, è determinata dalla teoria greca del λόγος nel senso della proposizione assertoria, bisogna tuttavia ricordare che lo stesso Aristotele, il quale — riprendendo degli spunti essenziali di Platone — giunse per la prima volta ad una comprensione della struttura della proposizione, nella sua *Retorica* riconobbe e pose mano al grandioso compito di sottoporre a interpretazione le forme e le configurazioni del discorso non-tetico, non-assertorio. Per diverse ragioni però il potere della logica era troppo forte per consentire a questo tentativo la possibilità di un proprio sviluppo.

Questi cenni devono bastare a mettere in luce come questo *problema della proposizione* sia tutt'altro che una questione specifica. Esso racchiude in sé il compito di un confronto sostanziale con la logica antica, confronto che non può neppure venir iniziato qualora questa logica non venga ricondotta alla metafisica antica. Questo compito è al contempo,

in un'altra direzione, la fondazione della filologia in senso lato, con cui non intendiamo né lo sgobbare su regole grammaticali e rotazioni consonantiche, né la chiacchiera sulla letteratura a imitazione dei letterati, bensì la passione per il λόγος come ciò in cui l'uomo si esprime in quanto ha di più essenziale, per porsi con tale espressione al tempo stesso nella chiarezza e nella profondità e nello stato di necessità delle possibilità essenziali del suo agire, della sua esistenza. Soltanto a partire da qui tutto il lavoro apparentemente solo artigianale della filologia ottiene la sua intima legittimazione e la sua autentica, se pur relativa, necessità.

Nel tentativo di una prima interpretazione dell'"in quanto" siamo stati condotti alla *proposizione assertoria*. Ora viene in luce che questa proposizione assertoria è sì una forma necessaria all'interno del discorso umano, [440] e particolarmente del discorso della quotidianità, del quotidiano rapportarsi dell'esser-ci al sussistente, ma proprio per questo è una forma che cela in sé tutte le perigliosità e le seduzioni con cui l'intelletto comune scruta da tutti i lati il filosofare. Ma allora perché ci occupiamo di questa forma del discorso, se diciamo che *non* è una forma *originaria*, che non è tale da mostrare il problema in modo immediato? Perché non costringiamo subito il problema dell'"in quanto" nella giusta dimensione? Perché è necessario vedere *questa dimensione* come il *totalmente altro*, il che può accadere solamente se lo delineiamo differenziandolo da ciò in cui ci muoviamo in modo ovvio. Ma questo totalmente altro, in cui si fondano l'"in quanto" e il "nella sua totalità", non vogliamo semplicemente tenerlo di fronte alla struttura proposizionale, bensì vogliamo penetrare in quello *passando attraverso questa*. Ci occupiamo della proposizione assertoria perché questa forma proposizionale fa parte dell'essenza del discorrere quotidiano, e perché abbiamo realmente l'elemento peculiare e al tempo stesso seducente di questa forma proposizionale, soltanto se siamo in grado di penetrare, passando attraverso di essa, a un totalmente altro, a partire dal quale soltanto l'essenza della proposizione è afferrabile concettualmente in questo senso. Ciò vuol dire: è necessario mostrare dove si trovi la struttura proposizionale stessa in conformità alla sua propria possibilità interna. È necessario mettere in luce quei rapporti nei quali la proposizione, in quanto tale, già si muove e riposa — rapporti che non vengono creati dalla

proposizione stessa e di cui invece ha bisogno per la sua propria essenza. Già con questa impostazione la proposizione e il λόγος vengono a trovarsi in una dimensione totalmente diversa. La proposizione ora non è più il centro della problematica, bensì quanto si risolve in una dimensione che si estende più oltre. Tutta questa osservazione del problema della proposizione deve però, in questa sede, limitarsi alle connessioni idonee a condurre al problema del mondo.

[441] § *72. La caratterizzazione della proposizione assertoria (λόγος ἀποφαντικός) in Aristotele*

Per garantire al nostro compito il suo intimo collegamento con la tradizione, ma al tempo stesso per porre in evidenza l'elemento basilare del problema in tutta la sua semplicità, mi rifaccio alla caratterizzazione della proposizione assertoria così come l'ha fornita Aristotele in diversi suoi trattati. Ma prima dobbiamo richiamarci alla memoria ancora una volta i termini del problema: il mondo è manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Sono stati messi in evidenza l'"in quanto" e il "nella sua totalità". Entrambi sono connessi alla manifestatività. L'"in quanto" è stato concepito nel senso di una relazione introdotta solamente come *indicazione formale* dell'"in quanto". Questa relazione appartiene alla struttura della proposizione. La proposizione è ciò che è vero oppure falso, cioè quanto misurandosi su ciò di cui fa un'asserzione, dà notizia, e lo rende manifesto. La totalità di questi rapporti tra la relazione dell'"in quanto" con la struttura e la verità delle proposizioni, viene in luce, se osserviamo attentamente la prima decisiva interpretazione che Aristotele dà del λόγος, anche se in un modo tale per cui non vediamo più oltre e non riusciamo ad afferrare immediatamente né il fenomeno dell'"in quanto", né quel carattere di "nella sua totalità".

Per un'indicazione di carattere generale su come sviluppo il problema del λόγος in vista della metafisica e in connesione con essa, rimando ad alcuni luoghi in cui ho trattato il problema del λόγος, e in una forma che *si distanzia* dalla presente; nel contesto del nostro problema infatti

seguiremo altre direzioni dell'interrogare: *Essere e tempo*, § 7B, § 33 e § 44. — *Kant e il problema della metafisica*, § 7, § 11 e tutto il capitolo terzo del libro. — *Dell'essenza del fondamento*, capitolo I, il problema del λόγος in *Leibniz* in connessione con la questione metafisica dell'essere. Queste sono soltanto alcune stazioni fondamentali all'interno della storia del problema, ma non forniscono [442] un orientamento completo sullo sviluppo della problematica stessa.

a) Il λόγος nella sua formulazione generale: discorso come significare (σημαίνειν), dare-a-comprendere. L'accadere del convenire che tiene-insieme (γένεται σύμβολον - κατὰ συνθήκην) come condizione di possibilità del discorso

Osserviamo innanzitutto cosa Aristotele dice in generale sul λόγος. Λόγος significa il discorso, la totalità del parlato e del dicibile. In senso proprio i Greci non hanno un termine che corrisponda alla nostra parola "linguaggio". Λόγος come discorso vuol dire ciò che noi intendiamo con "linguaggio", ma al contempo vuol dire di più della totalità del patrimonio lessicale, e cioè la facoltà fondamentale di saper discorrere e di conseguenza parlare. Così i Greci definiscono l'uomo ζῷον λόγον ἔχον — l'essere vivente che ha la possibilità del discorso come possesso essenziale. In quanto essere vivente al quale manca questa possibilità del discorso, l'animale è ζῷον ἄλογον. Questa definizione dell'uomo è, passata successivamente nella concezione tradizionale dell'uomo, secondo la quale più tardi, per ragioni che ora non approfondiamo, λόγος venne tradotto con il latino *ratio*. E allora si disse: l'uomo è *animal rationale*, un essere vivente dotato di ragione. Da questa definizione si può osservare come il problema decisivo nell'antichità, nella quale l'uomo viene definito a partire dal discorso e dal linguaggio, vada perduto, come il linguaggio venga reinserito soltanto in un secondo momento e come di conseguenza tutta la problematica rimanga priva di radici. Se nell'antichità il λόγος rappresenta il fenomeno a partire dal quale l'uomo viene compreso nel suo carattere autentico, o se noi stessi diciamo che l'essen-

za dell'uomo è *formatrice di mondo*, ciò vuol dire che, se mai le due tesi hanno una qualche connessione, [443] λόγος, *linguaggio e mondo* si trovano tra loro in un'intima connessione. Possiamo addirittura procedere oltre e porre questa definizione antica in connessione con la nostra definizione dell'uomo. Dalla trattazione della seconda tesi abbiamo concluso: l'animale è caratterizzato da un esser-aperto, cioè nel suo comportamento è aperto verso ciò che noi definiamo cerchio ambientale. All'animale manca la possibilità di apprendere in quanto ente ciò per cui è aperto. Ma nella misura in cui il λόγος è connesso al νοῦς e al νοεῖν, l'apprendere qualcosa, possiamo dire: all'uomo è proprio un esser-aperto per... *tale* che questo esser-aperto per... ha il carattere della percezione di qualcosa in quanto qualcosa. Questo modo di riferirsi all'ente lo definiamo condotta, di contro al comportamento proprio dell'animale. Così l'uomo è un ζῷον λόγον ἔχον, l'animale invece è ἄλογον. Per quanto la nostra interpretazione e posizione interrogativa sia totalmente diversa da quella antica, dal punto di vista del contenuto non dice niente di nuovo, ma, come sempre e ovunque nella filosofia, esattamente la stessa cosa.

Cos'è ora il λόγος in questa formulazione generale, secondo la quale significa la stessa cosa che linguaggio? Aristotele dice: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός[1]: ogni discorso, ogni discorrere, ha in sé la possibilità di dare a significare qualcosa, che noi comprendiamo. Ogni discorrere pone — in conformità alla sua essenza e al suo compito più intimo — nella dimensione di comprensibilità; anzi sono proprio il discorso e il linguaggio a dar forma a questa dimensione del reciproco esprimersi, pregare, desiderare, interrogare, raccontare. Il discorso dà a comprendere e richiede comprensione. Secondo la sua essenza, si rivolge alla libera condotta e al libero agire degli uomini tra di loro.

Il λόγος dà a comprendere. Questa funzione essenziale ha un carattere particolare, al quale Aristotele accenna brevemente [444] quando dice: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην.[2] Questo dar-a-comprendere del discorso non è un fun-

---

1. Aristotele, *Organon*. Hg. Th. Waitz. Leipzig 1844. Vol. 1, *Hermeneutica (de interpretatione)*, cap. 4, 17 a 1.
2. Ibid.

zionare, come lo conosciamo negli organi, i quali, posti in attività, danno obbligatoriamente una prestazione, non è φύσει. Il discorrere non è un decorso di processi, come la digestione o la circolazione sanguigna — ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. In un passo precedente Aristotele fornisce una spiegazione di tale espressione decisiva per la comprensione dell'essenza del discorso. Il λόγος è κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπει δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.[3] Nessuna parola del linguaggio è ciò che è in virtù di una connessione puramente fisica, in virtù di un processo naturale, così come nell'animale, ad esempio, un grido viene provocato da una qualche condizione fisiologica. La parola e ogni parola è piuttosto ὅταν γένηται σύμβολον, quando si ha un *simbolo*. I suoni inarticolati emessi dagli animali indicano qualcosa; certo gli animali possono addirittura comprendersi tra loro — come noi, anche se impropriamente, siamo soliti dire —, ma nessuna delle emissioni fonetiche che gli animali emettono sono parole, in quanto sono meri ψόφοι, rumori. Sono emissioni fonetiche vocali (φωνή) alle quali manca qualcosa, cioè il *significato*. L'animale nel suo grido non intende né comprende nulla. Ciò ha condotto a collegare insieme la differenza di emissione fonetica vocale e parola dotata di significato, come afferma l'ultima espressione, e a dire che l'uomo, oltre alla emissione fonetica vocale e collegato con questa, possiede anche un significato, che è in condizione di comprendere. In tal modo il problema viene posto fin da subito in un contesto sbagliato. Le cose stanno esattamente al contrario. La nostra essenza è tale a priori che comprende e conferisce una forma alla comprensibilità. [445] Poiché la nostra essenza è così, le emissioni fonetiche che anche noi produciamo, possono avere un significato. Il significato non si sviluppa a partire dai suoni, al contrario, la creazione di un suono avviene soltanto a partire da significati già formati e che vengono a formarsi. Il λόγος è sì φωνή, ma non in senso primario cui poi si aggiunge qualcosa, bensì viceversa, è in senso primario qualcos'altro e poi anche... φωνή. Che cos'è in senso primario? Κατὰ συνθήκην. Che sus-

---

3. Op. cit., cap. 2, 16 a 27 sgg.

sista una differenza essenziale tra l'emissione fonetica vocale dell'animale (φωνή) e il discorso umano in senso lato, Aristotele lo accenna dicendo che il discorso umano è κατά συνθήκην, che egli interpreta come ὅταν γένηται σύμβολον. Il κατά συνθήκην si basa sulla γένεσις di un σύμβολον.

La questione è: cosa intende Aristotele con ὅταν γένηται σύμβολον? Non ci dà in proposito alcun chiarimento preciso. Ma possiamo giungere a una comprensione del contesto che Aristotele ha in mente, chiedendoci che cosa significhi σύμβολον. Dobbiamo guardarci dal tradurre σύμβολον con "simbolo" e introdurre per σύμβολον un concetto oggi corrente. Συμβολή significa gettare-insieme l'uno con l'altro, tenere insieme qualcosa con qualcos'altro, cioè tenerlo unito con qualcos'altro, congiungere l'uno all'altro e l'uno nell'altro. Pertanto σύμβολον significa la compaginazione, la cucitura, la giuntura, dove l'uno e l'altro non sono semplicemente messi assieme, bensì tenuti uniti, cosicché l'uno sia adatto all'altro. Σύμβολον è ciò che, tenuto insieme, si adatta l'un l'altro, e si rivela così appartenente l'un l'altro. Σύμβολα, simboli nel senso concreto originario, sono per esempio le due metà di un anello che due ospiti si scambiano tra loro, e tramandano ai loro figli, cosicché questi in seguito, se si dovessero incontrare, mettendo insieme le due metà dell'anello, si riconosceranno, se quelle combaciano, come con-appartenenti, cioè come amici a partire dai loro padri. Qui non possiamo seguire oltre la storia ulteriore del significato [446] di questa parola. Questo è il significato interno di σύμβολον: l'esser-tenuto-unito e al contempo rivelarsi essere con-appartenente oppure, come generalmente diciamo: il convenire in un tenere-insieme, l'uno con l'altro (confrontare).

Ora Aristotele afferma: il discorso è ciò che è, cioè forma un cerchio di *comprensibilità*, se è γένεσις di un σύμβολον, se si verifica un *venir-tenuti-assieme*, nel quale è insito al contempo un *convenire*. Discorso e parola sono soltanto nell'accadere del simbolo, se e nella misura in cui accade un convenire e un tenere-insieme. Questo accadimento è la condizione di possibilità del discorso. Un tale accadimento manca nell'animale, che pure produce suoni. Questi suoni indicano qualcosa, come noi diciamo, danno notizia di qualcosa, eppure queste emissioni fonetiche non sono parole, non hanno significato, non possono dar nulla a significare. Ciò è reso possibile unicamente dalla genesi del simbo-

lo, l'intero accadimento nel quale accade a priori un tenere-insieme, un *tenersi-insieme dell'uomo con qualcosa*, in modo tale che egli possa convenire con ciò con cui si tiene insieme nel modo dell'intendere. L'uomo si mantiene, e esattamente secondo la sua essenza, insieme a qualcos'altro, nella misura in cui si rapporta ad altri enti o in virtù di questo rapporto, e in virtù di questo rapporto con l'altro può intendere questo altro in quanto tale. Nella misura in cui all'interno di un tale accadimento emergono dei suoni e si sviluppano per questo intendere, entrano al servizio di significati, che, per così dire, spettano loro. Viene tenuto insieme soltanto ciò che, nell'emissione fonetica, è inteso in quanto tale o con il quale, unificandolo, esso conviene. I suoni che sorgono a partire da e per questo *rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme, sono parole*. Le parole, il discorso, accadono in e a partire da questo convenire con ciò che a priori può essere inteso e in quanto tale compreso, con ciò sul quale più persone possono e debbono nello stesso tempo convenire a vicenda in quanto ciò che deve venir inteso nel discorso. Poiché il λόγος [447] si fonda nella γενεσις del σύμβολον, è κατὰ συνθήκην, per *convenzione*.

Ciò che Aristotele, in modo molto oscuro o approssimativo e senza alcuna spiegazione ha visto con uno sguardo geniale nella parola σύμβολον, non è altro che ciò che noi oggi chiamiamo *trascendenza*. C'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza *trascende*. Questo è il senso della tesi aristotelica: un λόγος è κατά συνθήκην. Non vorrei raccontare quello che si è fatto, nell'interpretazione, di questa tesi aristotelica. Ma neanche questo è un caso, che proprio qui si siano date interpretazioni sbagliate, perché, prima di Aristotele, nella riflessione sull'essenza del λόγος sono in effetti emerse due teorie e tesi, che si presentano in modo tale per cui sembra che Aristotele abbia preso posizione per una delle due. Aristotele dice: il λόγος non è φύσει, non è un prodotto di un qualche accadimento e decorso fisico, non è come la digestione e la circolazione sanguigna, bensì ha la sua γένεσις in qualcosa di completamente diverso, non φύσει, bensì κατὰ συνθήκην. A ciò corrisponde dalla teoria precedente sul λόγος che il linguaggio è θέσει: le parole non sorgono, non accadono né si formano come processi organici, bensì sono quello che sono in virtù di un accordo. Poiché anche

Aristotele dice κατὰ συνθήκην, sembra che sia dell'opinione che il linguaggio si formi in maniera tale che vengano prodotti dei suoni e gli uomini si mettano d'accordo: con ciò vogliamo intendere questo o quello. Ma quanto così emerge non coglie l'intima essenza della γένεσις del linguaggio stesso, che Aristotele ha visto molto più in profondità, in quanto anche se prende le mosse in un certo senso da queste teorie, le supera compiendo nuovi, decisivi passi. Le parole sorgono da quella *convenzione essenziale* reciproca degli uomini secondo la quale *nel loro esser-l'un-l'altro sono aperti per l'ente che li circonda*, sul quale convengono nei dettagli e tuttavia al tempo stesso non possono convenire. Solo sulla base di questo [448] essenziale convenire originario il discorso è possibile nella sua funzione essenziale, il σημαίνειν, il dare-a-comprendere quanto è comprensibile.

b) Il discorso che manifesta (λόγος ἀποφαντικός) nella sua possibilità del disvelare-velare (ἀληθεύειν - ψεύδεσθαι)

Anzitutto abbiamo raggiunto la comprensione del luogo in cui ha le sue radici la possibilità interna del λόγος in questo senso amplissimo. Ma ora Aristotele dice: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ogni λόγος, è vero, dà a comprendere — ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς,[4] non ogni discorso invece è *manifestante*, cioè tale che nella sua maniera di dare-a-comprendere ha la tendenza specifica a manifestare semplicemente ciò che intende in quanto tale. Soltanto il λόγος ἀποφαντικός, il discorso mostrante, è quello che intendiamo con *proposizione assertoria*. Un λόγος non apofantico è per esempio la εὐχή, la preghiera. Se discorro pregando, questo discorso non vuole mettere al corrente l'altro di qualcosa nel senso che io aumenti le sue conoscenze. Ma la preghiera non è neppure la comunicazione del fatto che desidero qualcosa, che sono colmato da un desiderio. Questo discorso non è neppure il mero desiderare, bensì

4. Op. cit., cap. 4, 17 a 2 sg.

la realizzazione concreta del "pregare un altro". Aristotele dice: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν· ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας.[5] L'analisi di questi tipi del discorrere che non hanno il carattere del manifestare, del constante lasciar-vedere che e come qualcosa è, l'analisi di questi λόγοι fa parte della Retorica e della Poetica. Ma oggetto della presente osservazione è il λόγος assertorio.

Ogni λόγος è σηματικός, per cui Aristotele dice [449] anche che il λόγος è φωνὴ σημαντική, un dar forma alla comprensibilità che diviene emissione fonetica, ma non ogni λόγος σηματικός è ἀποφαντικός. Ora la questione è: quale λόγος è apofantico, e *in virtù di che* cosa è tale? Cosa contraddistingue il discorso assertorio nei confronti di tutti gli altri? Aristotele dice: ἀποφαντικός è solo quel λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει,[6] nel quale è presente l'essere vero o falso. Così suona la traduzione corrente — quella naturale e, se ci si discosta da essa, ciò è ritenuto un arbitrio. Ma dobbiamo discostarcene, perché la traduzione apparentemente letterale non fornisce proprio per niente ciò che i Greci hanno compreso in questa definizione, e che, primo fra tutti, ci può condurre al problema del λόγος. Aristotele dice ἐν ᾧ... ὑπάρχει, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso l'ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι non semplicemente "è presente", bensì perché *è insito in esso come fondamento*, come base che costituisce il suo fondamento e la sua essenza. Aristotele usa la forma media ψεύδεσθαι: rendersi inganno, essere in sé ingannevole. Mostrante è quel λόγος alla cui essenza appartiene tra l'altro il poter essere ingannevole. Ingannare significa: dare a intendere qualcosa, fingere che qualcosa sia ciò che non è, oppure fingere che qualcosa che non è in un modo e nell'altro, sia così. Questo ingannare, questo essere-ingannevole che fa parte dell'essenza del λόγος, questo spacciare qualcosa per qualcosa che non è, questo dar a intendere è dunque, in riferimento a ciò sul quale si inganna, un *velare*. Manifestante è quel λόγος della cui possibilità fa parte il poter velare. Dobbiamo dire: "della cui *possibilità* fa parte", perché Ari-

5. Op. cit., cap. 4, 17 a 5 sgg.
6. Op. cit., 4, 17 a 2 sg.

stotele sottolinea: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, o l'uno o l'altro, ma lo afferma di uno dei due che ha in sé la possibilità di entrambi, velare — oppure non-velare, con maggior esattezza lo *strappare dalla velatezza*, e quindi non velare, bensì *disvelare* — ἀ-ληθεύειν.

[450] Mostrante, apofantico, è dunque quel λόγος della cui essenza fa parte il disvelare oppure il velare. Da questa possibilità risulta definito cosa significhi apofantico: mostrante. Infatti *anche* il λόγος *velante* è *mostrante*. Se non lo fosse, per sua intima essenza, non potrebbe mai divenire ingannevole. Infatti, proprio se voglio dare a intendere qualcosa a un altro, devo già prima essere nell'atteggiamento di chi vuole mostrare qualcosa. L'altro deve a sua volta subito prendere il mio discorso come caratterizzato da tale tendenza al mostrare; soltanto così posso ingannarlo su qualcosa. Con ciò è delineato il problema per l'interpretazione dell'essenza del λόγος. Dobbiamo chiederci: *dove si fonda questa intima possibilità di velare e disvelare*? Quando avremo risolto tale problema, potremo rispondere alla questione: che rapporto ha ciò che noi definiamo relazione dell'"in quanto" con la struttura interna del λόγος? La struttura dell'"in quanto" è solo una proprietà del λόγος o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un λόγος possa, in generale, essere ciò che è?

Prima di approfondire tali questioni, riepiloghiamo ancora una volta quanto abbiamo finora detto sul λόγος, e ricordiamoci al tempo stesso del problema che ci guida. In tutto il ciclo istintuale del suo comportamento l'animale è *assorbito* da ciò a cui è riferito in questo comportamento. Ciò *con cui* sta in relazione, non gli è dunque mai dato in quanto tale nel suo "che-è", non gli è dato in quanto ciò che è, e come è, *non* gli è dato *in quanto ente*. Il comportamento dell'animale non è mai un apprendere qualcosa in quanto qualcosa. Se definiamo questa possibilità, considerare *qualcosa in quanto qualcosa*, come un elemento caratteristico del fenomeno del mondo, la struttura dell'"*in quanto*" è una determinazione essenziale della struttura del mondo. In tal modo l'"in quanto" viene dato come *una possibile impostazione del problema del mondo*. Dal punto di vista formale abbiamo ricondotto la struttura dell'"in quanto" alla proposizione assertoria. Questa è una forma [451] normale del discorso umano, che, fin dalle prime meditazioni nella filo-

sofia antica, ha determinato non soltanto la teoria del discorso, la logica, bensì insieme ad essa anche la grammatica. Se dunque orientiamo sul λόγος l'esposizione del problema della connessione tra struttura dell'"in quanto" e asserzione, non lo facciamo per un qualche interesse storiografico, bensì con l'intento di introdurci nel carattere basilare del problema. Osserviamo il problema della connessione di "in quanto" e λόγος orientandoci su quanto Aristotele dice sul λόγος. Con lui infatti il pensiero antico raggiunge il suo apice. Egli ha portato per la prima volta il problema su basi corrette, e l'ha intepretato così ampiamente che noi, se abbiamo occhi per vedere, possiamo desumere da lì alcune direttive per il nostro problema. In termini generali, per Aristotele il λόγος è la possibilità del *discorrere* e del *parlare* in generale. A partire da qui per l'antichità divenne naturale prendere il discorso in senso lato come un momento essenziale dell'uomo stesso, e definire così l'uomo ζῷον λόγον ἔχον, un essere vivente che è aperto — perché può esprimersi su ciò in direzione di cui è aperto. Questo è il carattere generale del λόγος. Resta ora da chiederci dove sia da vedere l'essenza *comune* del λόγος. Λόγος, è un'emissione fonetica che in sé dà a significare, che forma una cerchia di comprensibilità. La questione ulteriore è: cosa vuol dire σημαντικός. Aristotele dice: questo accadimento non è un processo naturale, bensì qualcosa che accade in virtù di una *convenzione*. L'essenza della convenzione consiste nel fatto che accade la genesi del simbolo, genesi che noi interpretiamo come convenzione dell'uomo con ciò a cui si rapporta. In virtù della convenzione con l'ente, l'uomo può e deve portare in un'emissione fonetica la sua comprensione, formare quelle connessioni di suoni che sono creazioni di significati, e che noi chiamiamo parole. *Ogni* discorrere è determinato [452] da questa γένεσις del σύμβολον. Ma *non ogni* discorso è un λόγος ἀποφαντικὸς, un discorso *assertorio*, un discorso tale la cui tendenza consiste nel *mostrare* il su-che-cosa del parlare *in quanto tale*. Da che cosa, ora, è determinato un tale λόγος? Dal fatto che in esso è presente l'ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, il *disvelare* oppure *velare*. Il λόγος mostrante è dunque quello che ha in sé la possibilità di disvelare e velare. Bisogna fare bene attenzione: questa possibilità di disvelare e velare non è un attributo casuale del λόγος, bensì la sua intima essenza. Il λόγος mostrante deve essere mostrante anche quan-

do vela. Per giudicar male, per ingannare, io devo, discorrendo, vivere in una tendenza discorsiva che mira a mostrare qualcosa. Anche il velare è fondato su una tendenza mostrante. L'altro deve aver inteso il mio discorso nel senso che esso gli debba comunicare qualcosa. Il carattere della tendenza mostrante sta a fondamento tanto del disvelare quanto del velare.

c) L'apprensione formatrice-di-unità di qualcosa in quanto qualcosa (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων), la struttura dell'"in quanto", come fondamento essenziale per la possibilità di disvelare-velare del λόγος manifestante

Se ora vogliamo approfondire questa struttura del λόγος apofantico, dobbiamo chiederci: come è connesso questo λόγος αποφαντικός *specifico* con l'essenza *generale* del λόγος, con il σημαίνειν? Abbiamo visto che l'essenza del discorso in generale, di quello apofantico e non-apofantico, è insita nel σημαντικός, nella γένεσις del σύμβολον, nell'accadere di questo rapporto fondamentale di una convenzione che tiene insieme. Se un discorso diviene *apofantico*, questo σημαντικός deve trasformarsi nella maniera che abbiamo descritto, cioè non *accade semplicemente, in generale*, un convenire tra il significato e ciò che viene inteso, bensì il significato [453] e il contenuto di significato del λόγος ἀποφαντικός convengono con *quanto* viene significato in modo tale che esso, in quanto discorso e nel discorrere, vuole *mostrare* lo stesso qualcosa che viene inteso. La tendenza del discorrere è ora il *lasciar-vedere* ciò di cui si discorre, il lasciar-vedere e questo soltanto. La proposizione assertoria è un discorso tale che in sé, in conformità al suo intento discorsivo, è *disvelante* oppure *velante*. Tanto questa caratterizzazione è elementare, altrettanto è decisiva per la comprensione dell'intero problema del λόγος. In essa è insito il metro di paragone della storia del medesimo, di quanto si sia allontanata dal suo terreno originario. Tutte le riforme della logica rimarranno accidentali, se non prendono le mosse dall'assimilazione dell'elemento intrinseco di questa problematica. Per fare solo un cenno: per svariate ragioni oggi la filosofia tende alla dia-

lettica e al rinnovamento del metodo dialettico in connessione con un rinnovamento della filosofia hegeliana. La dialettica si muove in un parlare, λόγος, e controparlare, affermazione e controaffermazione. La possibilità che un parlare, un λόγος, sia opposto a e contro un altro λόγος, l'ἀντικεῖσθαι di λόγος e λόγος, è comprensibile solamente se sappiamo che cosa sia il λόγος stesso. Soltanto allora sapremo che cos'è la dialettica, e solo allora sapremo se la dialettica è legittima e necessaria o, se non è invece un espediente di fortuna, perché forse non afferra il problema del λόγος. Ciò che oggi in filosofia, e addirittura in teologia, ci si permette di dire su questo problema oltrepassa qualunque fantasia.

Seguiamo solo *un* tratto della problematica del λόγος, per sviluppare il problema dell'"in quanto" e del "nella sua totalità". È risultato: il tratto distintivo del λόγος αποφαντικός è il poter-disvelare e velare. Questa *possibilità* dell'uno o dell'altro costituisce l'essenza positiva di questo λόγος. Ora ci interroghiamo intorno al *fondamento* di questa essenza. In che cosa si fonda questa possibilità [454] di disvelare oppure velare? Come dev'essere il λόγος in sé, per sua intima struttura essenziale, perché sia ad esso possibile il disvelare o velare? Aristotele dà ragguagli su ciò nel suo trattato περὶ ψυχῆς (in un passo che non è privo di importanza per l'intero problema).[7] In quella sede si tratta dell'essenza della vita e degli stadi del vivente (cfr. *sopra* λόγον ἔχον - ἄλογον). I ragguagli non vengono dunque forniti all'interno della teoria del λόγος ἀποφαντικός in quanto tale, sebbene sia menzionata anche lì (cfr. *infra*). È singolare che proprio in questo trattato *Dell'essenza della vita* si parli del λόγος. Ma non lo è più se pensiamo che Aristotele intende il concetto di vita in modo molto esteso, nel senso che in esso è concettualmente incluso l'essere di piante, animali e uomini. Nel terzo libro di questo trattato si tratta proprio del vivente nel senso dell'uomo. Il tratto distintivo dell'uomo è il λόγος. In questo punto Aristotele offre ragguagli su dove si fondi la possibilità del λόγος di essere vero oppure falso. Egli dice: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων.[8] Nel campo di ciò in riferimento al

---

7. Aristotele, *De anima*. Hg. W. Biehl. II ed. (Hg. O. Apelt). Leipzig 1911.
8. Op. cit., Γ 6. 430 a 27 sg.

quale diviene possibile il velante come pure il disvelante, lì è già accaduto qualcosa come una sintesi (una congiunzione) di quanto si è appreso, in modo tale che ciò formi in qualche modo un'unità. Il *fondamento della possibilità* del disvelamento o del velare è questo *formare un'unità*. Dov'è disvelamento o velamento, lì è λόγος αποφαντικός; dov'è questo, lì è — appartenente alla sua più intrinseca possibilità, che sta a fondamento di quel disvelare e velare — sintesi, composizione, congiunzione (posizione di un "insieme" in quanto tale; formazione di unità), ap-prensione di un "insieme", [455] unità — unità dell'appreso. A fondamento del λόγος c'è un'apprensione, νόησις, νοῦς, un'apprensione di qualcosa — oppure: esso è per sua essenza questa apprensione di... (cfr. sopra σύμβολον). In conformità alla sua possibilità interna il λόγος si fonda nel νοῦς, in latino *ratio*, da cui risulta l'equiparazione con il λόγος, perché questo è νοῦς. Da ciò deriva anche la traduzione della definizione dell'uomo come ζῷον λόγος ἔχον, come *animal rationale*. In breve: un'*apprensione che forma unità* (apprendente formare-unità) è il fondamento essenziale della possibilità del disvelare o velare, non soltanto dell'uno oppure dell'altro, bensì dell'aut-aut ovvero il "sia-sia" di entrambi, e così il fondamento essenziale di ognuno di essi in quanto tale, che è soltanto *in* questo "aut-aut" ovvero "sia-sia". La questione è ora: come giustifica Aristotele questa tesi, e come mostra che il disvelare e velare esige necessariamente una σύνθεσις come condizione della sua possibilità? La σύνθεσις è in breve la condizione di possibilità del ψεῦδος. Per cui Aristotele può dire direttamente: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί,[9] dov'è inganno (velare) lì è quell'apprendente formare-unità. Così suona la tesi. Aristotele ne fornisce subito la giustificazione: καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν.[10] Infatti, se uno dice, volendo ingannare l'altro, che il bianco è *non-bianco*, ha già posto il "non-bianco" in una unità col bianco. Questo "insieme" deve essere assolutamente formato a priori, per poter dire, ingannando, che qualcosa non è questo e quello. In termini sostanziali: per mostrare qualcosa in generale — sia così come è, sia come non è, vale a dire per poter,

9. Op. cit., Γ 6. 430 b 1 f.
10. Op. cit., Γ 6. 430 b 2 f.

mostrando, disvelare oppure velare, *ciò* per il quale vale il mostrare deve già a priori *essere appreso* [456] nell'*unità delle sue determinazioni*, a partire dalle quali e nelle quali è determinabile esplicitamente, e precisamente nel carattere dell'*in quanto così e così*. Pertanto esso è già a priori appreso in quanto questo e quest'altro. Se Aristotele, in questo contesto, parla di σύνθεσις, intende ciò che noi denominiamo struttura dell'"in quanto". Intende ciò, senza però penetrare nella dimensione autentica del problema. La *struttura dell'"in quanto"*, la *preliminare apprensione di qualcosa in quanto qualcosa, la quale forma unità*, è la *condizione di possibilità* per la *verità* e la *falsità* del λόγος. La lavagna nera devo già averla avuta sott'occhio *in quanto* qualcosa di *unitario*, per poter, nel giudizio, scomporre ciò che ho appreso.

Nel corso della prima caratterizzazione dell'"in quanto", introduttiva e superficiale, abbiamo affermato soltanto che esso compare là dove compare la proposizione assertoria, alla quale viene ascritto l'esser-vera oppure l'esser-falsa. Ora diviene già evidente una connessione all'interno del λόγος, e precisamente tale che la stessa struttura dell'"in quanto" viene ad essere la condizione di possibilità del λόγος ἀποφαντικός, se è vero che questo è contraddistinto dall'ἀληθές e ψεῦδος. L'"in quanto" non è un attributo del λόγος, incollato e innestato su di esso, bensì, viceversa, la struttura dell'"in quanto" è da parte sua, in generale, la condizione di possibilità di questo λόγος.

d) L'apprensione formatrice-di-unità di qualcosa in quanto qualcosa dell'asserzione affermativa e negativa come un congiungere disgiungente (σύνθεσις - διαίρεσις)

Per esaurire completamente l'intepretazione del λόγος finora compiuta nella direzione del nostro problema, dobbiamo però vederci ancora più chiaro. In Aristotele, l'"in quanto" si trova sotto la denominazione di σύνθεσις. Ma ciò non è la stessa cosa che abbiamo già indicato anche noi, che cioè nell'"in quanto" viene pensata una *relazione*? Ma ora si [457] chiarisce che σύνθεσις non è semplicemente una relazione

in senso formale — tutto e ogni cosa è relazione. L'"in quanto" fa parte di una σύνθεσις, di un porre in relazione, e precisamente di una σύνθεσις νοημάτων, di un collegare rappresentazioni, di un unificare apprendente, di un apprendere unificante. Ma se la struttura dell'"in quanto" fa parte di una tale sintesi — come ciò avvenga resta per il momento oscuro —, da ciò desumiamo ancora di più. Il συν indica un "insieme", una unità, e manifestamente non una unità come mettere insieme dei pezzi, ma una unità *originaria*, che, venendo prima delle parti, è una totalità. Συν — totalità unitaria — *nella sua totalità*? La stessa struttura dell'"in quanto" mostra quindi una connessione essenziale con il secondo momento intorno al quale ci stiamo interrogando: il momento "nella sua totalità".

Lasciamo che questo continui a sussistere come problema. Infatti per il momento il nostro tentativo di assegnare alla σύνθεσις la struttura dell'"in quanto" diviene altamente problematico, se consideriamo che Aristotele, immediatamente dopo aver mostrato la connessione tra ψεῦδος e σύνθεσις, dice: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα:[11] tutto ciò che ho messo in luce sotto la denominazione di σύνθεσις può venir chiamato anche διαίρεσις, disgiunzione, e cioè venir concepito come tale. Innanzitutto illustriamo ciò con un esempio, sulla scorta di quanto viene introdotto da Aristotele stesso: il bianco non è bianco. A fondamento di ciò sta una congiunzione preliminare di bianco e non-bianco. E proprio questa congiunzione è anche una disgiunzione. Possiamo tener insieme l'uno con l'altro soltanto se questo tenere insieme rimane, in sé, un tenere separato. La σύνθεσις νοημάτων è in sé, per sua natura, anche già διαίρεσις. L'apprensione è in sé una *congiunzione disgiungente*. In quanto tale è il fondamento essenziale della possibilità del disvelare e velare del λόγος, cioè del λόγος ἀποφαντικός.

[458] Subito all'inizio del suo trattato sul λόγος ἀποφαντικός Aristotele esprime questa connessione strutturale in poche parole: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ αληθές.[12] Il disvelare e velare del discorso mostrante è solamente dove accade questa ap-

---

11. Op. cit., Γ 6. 430 b 3 f.

12. Aristotele, *Organon*, op. cit., *Hermeneutica (de interpretatione)*, cap. 1, 16 a 12 sg.

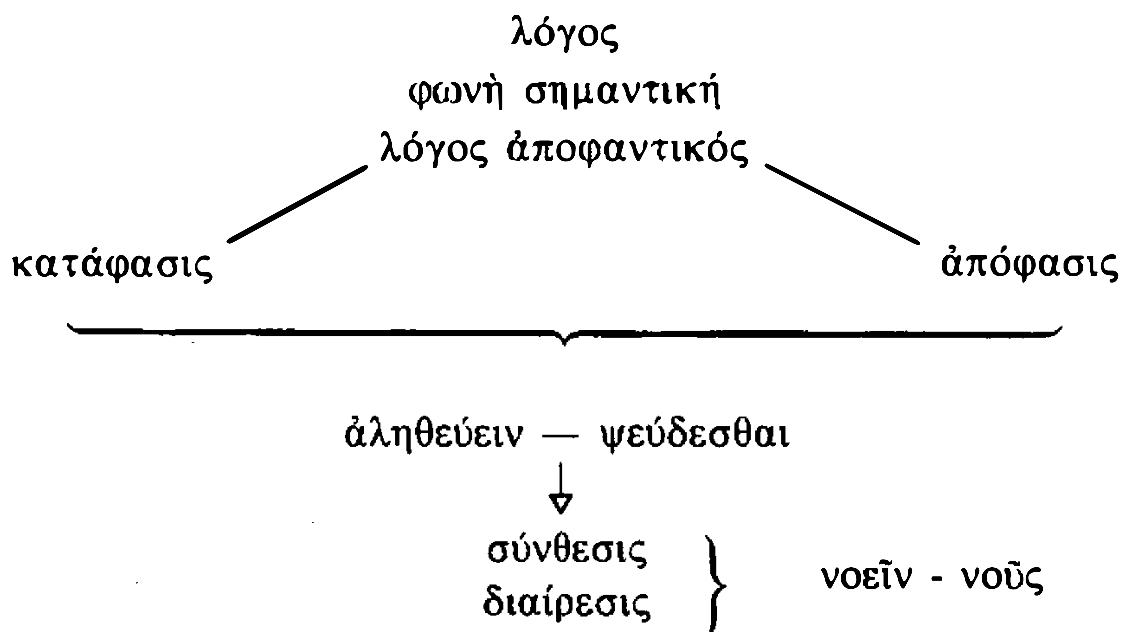
prensione congiungente e disgiungente. Nella *Metafisica*[13] dice inoltre: sia l'ἀληθές sia il ψεῦδος sono περί σύνθεσιν... καὶ διαίρεσιν — stanno presso..., sono dipendenti da..., si fondano nella congiunzione e disgiunzione. Per la σύνθεσις usa anche l'espressione συμπλοκή o συνάπτειν. Come sia possibile che qualcosa, cioè la condotta dell'uomo, sia in sé al tempo stesso congiungere e disgiungere, non l'uno dopo l'altro, bensì per sua intima struttura, questo è il problema. Lo sviluppo di questo problema non è altro che l'interpretazione dell'essenza dell'"in quanto", e quindi di una componente essenziale del mondo in generale.

Bisogna far bene attenzione: ogni ἀληθεύειν del λόγος ἀποφαντικός è fondato sulla σύνθεσις e sulla διαίρεσις; e così ogni ψεύδεσθαι. Questa comprensione è di grande importanza non soltanto per il problema contenutistico in generale, bensì anche per l'interpretazione di tutta la dottrina del λόγος in Aristotele (cfr. *De interpr.*, Cap. V). Guardando alla sua prestazione fondamentale Aristotele chiama il λόγος ἀποφαντικός anche in breve ἀπόφανσις — mostrare qualcosa in ciò e secondo ciò che essa è oppure non è (*De interpr.*, Cap. V, 17a 20). L'ἁπλῆ ἀπόφανσις ha pertanto due forme fondamentali: o è ἀπόφανσίς τινος κατά τινος oppure ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. La φάσις, il λόγος, è di conseguenza κατάφασις oppure ἀπόφασις (*De interpr.*, Cap V, 17 a 23, Cap VI,° a 26). Il mostrante è mostrare *che attribuisce* oppure mostrare *che rigetta*: la lavagna è nera, la lavagna non è rossa. Il mostrare può essere tale che a ciò a cui si riferisce il mostrare stesso, ad-dice qualcosa, oppure tale che nel mostrare [459] *disdice* qualcosa a ciò che deve venir mostrato, lo *ri*getta: la lavagna non è rossa. In entrambi i casi avviene un mostrare la lavagna in quanto tale, e in entrambi i casi un mostrare *disvelante*, vero. La lavagna non è nera, la lavagna è rossa: anche qui un "ad-" e un "via-da", in entrambi i casi la tendenza a mostrare, in entrambi i casi *velante*, falsa. Da ciò risulta: se ogni λόγος vero e falso può essere κατάφασις oppure ἀπόφασις, e se ogni λόγος vero o falso in quanto tale si fonda nell'apprensione-σύνθεσις-διαίρεσις, questo sta a fondamento anche di ogni κατάφασις e di ogni ἀπόφασις. Ogni asserzione-κατάφασις è in sé σύνθεσις e διαίρεσις, altrettanto quanto

13. Aristotele, *Metaphysica*, op. cit., E 4, 1027 b 19.

ἀπόφασις, e non è che la κατάφασις sia una σύνθεσις e l'ἀπόφασις una διαίρεσις. Queste differenze si trovano in dimensioni totalmente differenti. Inoltre, la distinzione di σύνθεσις e διαίρεσις non è una distinzione di tipi dell'ἀπόφανσις, bensì una distinzione che articola appunto l'essenza originaria-unitaria di una struttura e di un fenomeno strutturato. E questo fenomeno lo cerchiamo sotto la denominazione di "in quanto".

In forza dello sviluppo della dottrina del λόγος fino ad ora fornita, possiamo fissare *in modo schematico* il problema, per dominare con lo sguardo la connessione interna. Aristotele parte dal λόγος in generale. L'essenza del λόγος è σημαντικός, il significare. A partire da ciò passa al λόγος particolare come λόγος ἀποφαντικός. Come abbiamo appena visto, ogni proposizione assertoria è un attribuire o un sottrarre. Se restiamo fermi al giudizio vero, la lavagna non è rossa. Κατάφασις e ἀπόφασις sono le due forme del λόγος ἀποφαντικός. Entrambe le forme sono in sé, per loro tendenza fondamentale, mostranti. Anche nella proposizione negativa voglio dire cosa la lavagna è oppure non è. Entrambe le forme fondamentali sono nella possibilità dell'esser-vere o dell'esser-false. Ora, questo, e quindi la struttura globale del λόγος ἀποφαντικός, si fonda nella σύνθεσις, che in se stessa è al tempo stesso διαίρεσις. L'unità di questa struttura [460] è l'essenza del νοῦς. Dobbiamo aver presente questa connessione fondante, per comprendere l'interpretazione ulteriore, nel corso della quale ci imbatteremo in un nuovo momento, a partire dal quale potrà venir sviluppata la struttura dell'"in quanto" nella sua totalità.



e) Il mostrare (ἀπόφανσις) dell'asserzione come lasciar-vedere l'ente in quanto ciò, che è e come è

Introducendo il problema abbiamo detto: l'"in quanto" è una *relazione*. Ora abbiamo visto innanzitutto: questo porre in relazione tende alla σύνθεσις, è un correlare che *congiunge*. Ma non soltanto: il congiungere è *in sé* un *disgiungere*. Ma non solo questa struttura duplice, bensì ancora di più, il porre in relazione come un fare agire, accadere, è un correlare νοήματα, un νοεῖν, un'apprensione (νοῦς), un apprendente congiungere e disgiungere. Ciò implica: il disgiunto è in quanto tale appreso nel suo "insieme" in quanto tale. A è b. Prendiamo di nuovo un esempio concreto: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole: la lavagna nella sua posizione sfavorevole, in quanto tale e in se stessa, cosa e come essa è. Bisogna far bene attenzione: la posizione sfavorevole non viene prima pensata in aggiunta alla lavagna per venir poi unificata con essa, bensì viceversa: prima è presa in questa unità [461] e viene disgiunta sul fondamento di questa unità e osservandola — ma in modo tale che l'unità non soltanto rimane, ma addirittura si *manifesta*. La σύνθεσις come congiungere vuol dire: il prendere in direzione dell'originario "insieme" che è ancora e già tale (formazione di unità di tipo par-

ticolare). Aristotele dice:[14] πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι. Ora in quale maniera accade questo νοεῖν, che è in un "insieme" e al contempo in un "diviso", cioè in un congiungere e al contempo disgiungere, questo è oggetto di un'altra ricerca; io parlo, qui, di un apprendere in un "insieme" e al contempo in un "diviso" per rendere comprensibile che in questo νοεῖν non accade una cosa dopo l'altra, prima la congiunzione e poi la disgiunzione, bensì che grazie a questa struttura unitaria scaturisce una unità. Pertanto possiamo dire: la ragione è per sua essenza formatrice di unità. Aristotele esprime ciò nel *De anima*: τὸ δὲ ἕν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον.[15] Il formare l'uno e l'unità in generale è di volta in volta l'intimo compito della ragione. Si vede subito la portata di tutto questo problema, se ricordo che l'ἕν è una determinazione essenziale dell'essere in generale. Dov'è l'ἕν, è anche l'ὄν. Pertanto qui troviamo già un rimando fondamentale alla questione dell'essere.

Ma *che cosa* viene appreso in questa apprensione congiungente e disgiungente? Qual è il *carattere fondamentale dell'appreso* e dell'apprendibile in quanto tale e in generale? La risposta a questa domanda non possiamo cercare di indovinarla, dobbiamo scorgerla a partire dalla struttura interna del λόγος ἀποφαντικός, dell'ἀπόφανσις. Il λόγος ἀποφαντικός ha due forme fondamentali, che Aristotele, all'inizio del cap. VI del *De interpretatione* espone in breve in questo modo: κατάφασις δέ [462] ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος. ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τό μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἐκτὸς δὲ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως.[16] Il mostrare è attribuente e rigettante, e a questo riguardo sono diverse le possibilità, di cui non ci occuperemo nei dettagli, ma soltanto nella misura in cui ne vedremo venire in luce un co-

14. Op. cit., E 4. 1027 b 23 sgg.

15. Aristotele, *De anima*, op. cit., Γ 6. 430 b 5 sg.

16. Aristotele, *Organon*, op. cit., *Hermeneutica (de interpretatione)*, cap. 6, 17 a 25 sgg.

mune *tratto fondamentale*: mostrare è mostrare il sussistente come non-sussistente, il non-sussistente come sussistente, il sussistente come sussistente e il non-sussistente come non-sussistente (giudizio formale negativo, formale positivo come vero positivo e vero negativo): il sussistente oppure il non-sussistente, in quanto tale oppure non in quanto tale. In termini ancora più generali: *il mostrare è lasciar-vedere il sussistente in quanto tale*. Ma la sussistenza del sussistente in quanto presenza, e addirittura come presenza costante, è ciò che l'antichità comprese come essere dell'ente. ἀποφάνσις è *lasciar-vedere l'ente in quanto ente*, in quanto ciò che è, e come esso è. Ma, nel suo mostrare, l'asserzione non si limita a quanto sussite in questo momento, le sovracitate possibilità del lasciar-vedere riguardano anche l'ente al di fuori del tempo di volta in volta attuale, non soltanto τὸ νῦν ὑπάρχειν,[17] anche l'ente passato e quello futuro.

Riepilogo ancora una volta i passi interpretativi compiuti da ultimo. Ho esposto brevemente come il contrassegno costante del λόγος ἀποφαντικός sia l'esser-vero o falso ovvero il poter-essere vero o falso. Siamo passati alla questione di dove si fondi la possibilità dell'essere-vero o falso. Abbiamo osservato: questa possibilità si fonda nel fatto che il λόγος è in sé una σύνθεσις. Questa connessione può venir chiarita nel modo più evidente [463] se si considera anche ciò che Aristotele dice sulla duplice struttura del λόγος: che cioè ogni λόγος ἀποφαντικός è una κατάφασις oppure una ἀπόφασις, cioè un mostrare attribuente oppure rigettante, ciò che in seguito è stato definito, in modo non del tutto adeguato, come un giudizio positivo e negativo. Ogni attribuire e rigettare dipende dal fatto che collega a priori qualcosa con qualcos'altro, cosicché l'esser-vero e falso si fonda nella σύνθεσις. Egli dice inoltre che possiamo definire la σύνθεσις anche come διαίρεσις. Per poter collegare qualcosa con un'altra devo prima al contempo tenerla distinta, cosicché in ogni attribuzione sono insite una σύνθεσις e una διαίρεσις. Non è che l'attribuzione, il giudizio positivo "a è b", sia costituito solamente da una σύνθεσις, e il giudizio negativo, "a non è b" da una διαίρεσις. Così come il giudizio positivo è in sé collegante-differenziante, anche il

17. Op. cit., cap. 3, 16 b 9.

giudizio che rigetta è differenziante-collegante, cosicché la struttura interna del λόγος risale alla σύνθεσις e διαίρεσις, delle quali affermiamo che sono connesse a ciò che noi abbiamo stabilito con la struttura dell'"in quanto". Dopo aver fissato lo schema dell'intera composizione della struttura del λόγος siamo passati alla questione ulteriore di *che cosa* venga mostrato in questa azione mostrante, *a che cosa* si riferisca qualunque mostrare. È risultato che ogni mostrare è, o il mostrare un ente sussistente come sussistente oppure un non-sussistente come non-sussistente oppure un non-sussistente come non-sussistente oppure un non-sussistente come sussistente. Tutte queste variazioni si riferiscono al sussistente così come è sussistente oppure non-sussistente, al sussistente non soltanto com'è: sussistente ora, ma anche come era sussitente o sarà. Per cui il mostrare è ἀποφαίνεσθαι, un portare-sott'occhio, vale a dire per il comprendente vedere e cogliere, un portare-sott'occhio il sussistente nel modo in cui sussiste. [464] Ma la sussistenza del sussistente viene concepita come la presenza di qualcosa, e la presenza di qualcosa è "per l'antichità e oltre" l'autentico significato di ciò che noi chiamiamo essere. L'ἀπόφανσις, la prestazione fondamentale del λόγος, è il portare-sott'occhio l'ente così come è e in ciò che è in quanto ente. L'asserzione non si limita a quanto è presente ora, bensì si riferisce anche all'ente che è stato e a ciò che sarà.

f) Determinazione essenziale riassuntiva dell'asserzione semplice e determinazione delle sue singole componenti (ὄνομα, ῥῆμα)

Pertanto Aristotele riassume così la *determinazione essenziale* dell'asserzione semplice: ἔστι θὲ ἡ μὲν ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται.[18] È dunque l'asserzione semplice un'emissione fonetica che significa qualcosa, e cioè, intendendo, asserisce qualcosa trattando della sussistenza di qualcosa o della non-sussistenza, e precisamente nella maniera in cui sono

18. Op. cit., cap. 5, 17 a 22 sgg.

di volta in volta differenziati i tempi — e dunque, in termini grammaticali, presente, passato e futuro.

Solo a partire da questa struttura unitaria del λόγος ἀποφαντικός possiamo afferrare ciò che Aristotele asserisce sulle singole *componenti* del λόγος. Questa caratterizzazione delle componenti è in seguito passata nella logica e nella grammatica. Le componenti dell'asserzione sono, come siamo soliti dire, soggetto e predicato. Innanzitutto Aristotele le caratterizza in altro modo: come ὄνομα e come ῥῆμα. Il criterio di volta in volta caratteristico per la distinzione dei due è il tempo. Più precisamente, nell'uno (ῥῆμα) è significativo anche l'essere-nel-tempo, [465] e in senso essenziale; nell'altro (ὄνομα) non risuona alcun significato aggiuntivo di questo tipo. Ὄνομα significa la parola, il nome, ciò che nomina qualcosa. Noi diciamo sostantivo, anche se tale espressione può risultare impropria, visto che anche un verbo può assumere la funzione di sostantivo. Ora cos'è un ὄνομα, un nome, o meglio, una parola che semplicemente nomina qualcosa? Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον.[19] Ma il nome è un'emissione fonetica che ha significato in virtù del convenire, senza indicare, nel nominare, il tempo in quanto tale. È al contempo una φωνὴ σημαντική, una totalità di suoni dei quali nessuna singola parte, presa per sé, significa qualcosa. Aristotele fa comprendere quest'ultima caratterizzazione sulla scorta del nome greco Kallippos, in italiano Belcavallo: le singole sillabe e parti della parola nella sua interezza non significano di per sé nulla, in questa connessione, perché il nome unitario ha in sé anche un significato unitario, indica cioè un determinato uomo che ha questo nome, mentre καλὸς ἵππος è un λόγος, perché la parola è risolvibile nella proposizione: il cavallo è bello. Qui le singole parti del λόγος significano ognuna qualcosa per sé. Molto più essenziale per questa interpretazione del nome è il fatto che Aristotele dica: nominare è un significare senza tempo. Come egli comprenda ciò viene in luce dalla definizione, contrapposta a questa, della seconda componente del λόγος, il ῥῆμα. Ῥῆμα δὲ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου

19. Op. cit., cap. 2, 16 a 19 sg.

λεγομένων σημεῖον.[20] Un dire, un verbo, è ciò che in aggiunta indica il tempo, ciò della cui essenza fa parte un indicare al quale anche il tempo appartiene, in aggiunta rispetto a quanto d'altro è inteso nel verbo; è sempre un significato che ha significato in modo tale da esser riferito a ciò di cui si parla. Dunque ogni verbo, in conformità al suo significato [466] intrinseco, va verso qualcosa di cui si discorre, verso qualcosa che è posto a fondamento in quanto ente, in quanto ente in questo e in quest'altro modo. Vediamo dunque che il ῥῆμα è distinto dall'ὄνομα in base al criterio del tempo. Anche se Aristotele non ha approfondito ciò più oltre, qui ci troviamo di fronte ad una comprensione di carattere oltremodo decisivo. Questi sono i due momenti che caratterizzano il verbo: il con-intendere il tempo e l'essere, in questo significare, sempre riferito a qualcosa di cui si discorre, a un ente. Ciò indica che ogni porre l'ente è necessariamente riferito al tempo. In conformità a ciò, quindi, in tedesco chiamiamo il verbo "Zeitwort", parola temporale. Questi sono i due momenti strutturali del λόγος, importanti per questo problema in cui ci imbatteremo ancora.

Se dunque ogni asserzione è mostrare l'ente secondo ciò che *è*, e come esso *è*, in tale discorso assertorio è in qualche modo sempre e necessariamente insito il discorso dell'*essere* dell'ente — sia esso esser-ora, esser-stato o essere-in-futuro. Che nell'asserzione si discorra dell'*ente nel suo essere*, si manifesta linguisticamente nell'"è". Ma anche dove questo manca — la lavagna sta in una posizione sfavorevole, l'uccello vola via — il ῥῆμα (verbum) non soltanto è sempre in una forma temporale, bensì con tale forma temporale viene già di fatto sottinteso anche il rispettivo *essere-nel-tempo* di ciò di cui si discorre.

g) Collegamento (σύνθεσις) come significato dell'"è" nell'asserzione

In quanto mostrante, l'asserzione è attribuente oppure rigettante e, ancora, di volta in volta disvelante oppure velante. Disvelato oppure ve-

20. Op. cit., cap. 3, 16 b 6 sgg.

lato è sempre l'ente in quanto essente in questo e quest'altro modo ovvero non-essente in questo e quest'altro modo. In questa forma discorsiva si discorre sempre sull'ente, ma al contempo sempre anche dell'*essere* — è —. Nell'asserzione non si discorre — comunemente — *sull'*essere, e tuttavia *dell'essere*, dell'ente come è, dell'ente nel suo essere. I Greci questo lo esprimono acutamente come segue. Nell'asserzione si discorre [467] degli ὄντα ὡς ὄντα, dell'ente come di volta in volta è in quanto ente, dell'ente in relazione con se stesso. Per il momento lo diciamo volutamente in modo ambiguo: si discorre dell'ente in quanto ente. Ma al tempo stesso Aristotele in un contesto metafisico, parla di una considerazione che mira all'ὂν ᾗ ὄν, il che possiamo nuovamente esprimere in senso formale con: ente in quanto ente. Nel primo caso sono diretto all'ente stesso: mi soffermo sulle sue caratteristiche. Nel secondo caso invece, se osservo l'ente nella misura in cui è un ente, non analizzo le sue qualità, bensì lo prendo, nella misura in cui *è*, guardando al fatto che è determinato dal suo *essere*. Lo osservo guardando al suo essere. Nell'asserzione viene inteso l'ente, e ad esso mirano il disvelare e il velare. Eppure è compreso insieme e con-inteso l'essere — non casualmente e a posteriori, bensì nel disvelante stesso, per esempio "la neve è variabile". L'"*è*" gioca qui un ruolo centrale. L'"è" si rivela pertanto un momento strutturale essenziale dell'asserzione, che si esprime già nella definizione che venne data all'"è" nella logica. Dal punto di vista della teoria del linguaggio l'"è" è la *copula*, il legame o *nexus*, ciò che collega soggetto e predicato. Ma ciò che è linguaggio, è in sé significante. Cosa viene inteso in esso? Dove troviamo *quanto viene inteso*?

Teniamo come punto fermo quanto ci ha già offerto la precedente interpretazione del λόγος ἀποφαντικός: σύνθεσις e διαίρεσις e queste come condizione di possibilità dell'ἀληθεύειν e ψεύδεσθαι e questi di volta in volta nella forma della κατάφασις oppure della ἀπόφασις. Tutto ciò ha il suo fondamento in un νοεῖν, in un mostrare apprendente, e precisamente — come è risultato — un mostrare l'ὑπάρχον, l'ente, e ciò in tempi differenti. E da ultima — in tutto questo apprendente rapportarsi, mostrando, all'ente, nel discorso si mostra una comprensione costante dell'è, dell'essere (non soltanto dell'ente). *A che cosa appartiene questo "essere"?* Come si trova all'interno [468] della totalità della struttu-

ra del λόγος? Come si rapporta, in particolare, con quella che abbiamo conosciuto come struttura fondamentale — la σύνθεσις e la διαίεσις, l'"in quanto"? Come stanno le cose riguardo all'"è", alla copula?

Anzitutto non è superfluo sottolineare che — per quanto il problema, che cosa significhi l'"è", possa sembrare modesto — ci troviamo a un punto decisivo, decisivo in un duplice senso. 1. È già risultato, in senso generale, che il λόγος in senso esteso, come discorso e linguaggio, come qualcosa che distingue l'uomo, ha a che fare col *mondo*, se è vero che la *formazione di mondo* è egualmente distintiva per l'uomo, o addirittura che essa cela in sé la possibilità del linguaggio. Dov'è mondo, lì è un rapportarsi all'ente in quanto ente. Dove l'ente è manifesto in tal modo, lì si può trattare di esso in quanto ciò che è, non è, è stato, sarà. Dell'ente è dicibile in una singolare *molteplicità* qualcosa come l'*essere*. Proprio questo, che nel λόγος, nel linguaggio e quindi all'interno della formazione di mondo dell'uomo sia dicibile l'essere, è quello che l'asserzione semplice porta ad espressione nell'"è". A partire da qui si comprende perché l'asserzione, proprio perché porta in fronte l'"è", abbia potuto acquisire un'importanza centrale per la metafisica, che si interroga appunto intorno all'essere. Proprio per questo, perché il λόγος, caratterizzato da questo "è", sembra avere un'importanza metafisica centrale, il punto nel quale *noi* ci troviamo è decisivo anche in un secondo senso. 2. È necessario chiedersi e porre in chiaro se l'asserzione, poiché in essa l'"è" e l'essere vengono in luce così scopertamente, possa aspirare al ruolo di guida nella questione intorno all'essere, intorno all'essenza del mondo eccetera, o se *viceversa* non sia necessario vedere che questa palesata forma dell'essere, dell'"è", contiene sì, legittimamente e necessariamente, l'essere in quanto manifesto, ma questa manifestatività *non* è *quella originaria*. In breve, la metafisica si decide sulla base della posizione che assume rispetto al problema della copula, del modo e della maniera in cui questa viene trattata e collocata nel tutto. [469] Sappiamo che da Aristotele in poi la metafisica ha orientato il problema dell'essere all'"è" della proposizione, e che noi ci troviamo dinanzi al compito immane di scardinare questa tradizione, il che significa al tempo stesso renderla manifesta nella sua limitata legittimità. Da ciò si può desumere la grandissima importanza di questo problema apparentemen-

te specifico della questione intorno al significato dell'"è" nella proposizione.

Prima di sviluppare in modo sistematico questo problema nelle prospettive per noi decisive, ascolteremo ancora, anzitutto, fino a che punto Aristotele è giunto a vedere queste cose, e se si sia accorto di questo strano "è" presente nella proposizione. Tenterò di fornire una breve interpretazione della concezione dell'"è" e dell'essere in Aristotele, affinché si possa valutare da ciò come in queste semplici interpretazioni dell'antichità, che non si possono per nulla paragonare alle odierne chiacchiere letterarie della filosofia, i problemi più centrali vengano afferrati con una sicurezza e un impeto che noi, come epigoni, non siamo più in condizione di raggiungere.

Innanzitutto Aristotele stesso ci fornirà una risposta alla questione di come stia l'"è" all'interno del λόγος e cosa significhi autenticamente; risposta che egli formula nel trattato *De interpretazione*, cap III, conclusione: Αὐτα μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματα ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λὲγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκόυσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει· οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. Αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.[21] Nella traduzione e al tempo stesso spiegazione Aristotele dice: esprimiamo i verbi in sé e per sé, e dunque invece di "l'uccello vola" diciamo semplicemernte "volare", allora sono sostantivi, nominazioni, "il volare", "lo stare in piedi", e significano qualcosa. [470] Infatti chi dice, esprime tali parole in sé e per sé — il volare — ἵστησι τὴν διάνοιαν, porta il pensiero a fermarsi, il quale altrimenti è sempre un pensare-*attraverso* e si muove nella forma dell'asserire; questo e quello sono così e così (cosa per cui un pensiero assertorio e giudicante viene da Aristotele chiamato anche διανοεῖν, pensiero che attraversa, che passa dall'uno all'altro). Nella mera nominazione non passo dall'uno all'altro, il pensiero si trattiene presso qualcosa e si ferma lì, intende la cosa stessa che viene nominata. Il pensiero non scorre-*attraverso*. In modo corrispondente, colui che ode tali parole

21. Op. cit., cap. 3, 16 b 19 sgg.

si arresta (ἠρέμησεν), riposa presso ciò che viene nominato, non procede verso un altro nella maniera del procedere dell'"a è b". Quindi le denominazioni, prese per sé, sono non già senza significato, eppure non danno ancora a significare, non intendono ancora, che il nominato, il "volare", è oppure non è. Le parole, usate in queste nominazioni, non dicono di qualcosa che è in volo o vola. Cos'è ciò che ancora manca, se il verbo viene usato nella mera forma nominale, un po' come nome e sostantivo: "volare come un uccello" a differenza di "*è* in volo"? Cosa viene inteso con questo "è", che si manifesta o può venir espresso nella forma del verbo? Aristotele dice anzitutto, dal punto di vista negativo: l'εἶναι e il μὴ εἶναι, questo essere e non-essere, non intendono affatto πρᾶγμα, un ente che è così e così, una cosa, neppure se dici e nomini per sé proprio soltanto l'esser-ente in se stesso. L'essere in se stesso infatti è nulla (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι: essere e nulla sono la stessa cosa). Ciò qui vuol dire: l'*essere non è un ente*, una cosa e una qualità reale, non è niente di sussistente. Ma pure significa qualcosa: se dico "è" e "non è", comprendo pur sempre qualcosa. Ma cosa significa τὸ εἶναι? Innanzitutto il significare è un con-significare-in-aggiunta, e cioè σύνθεσίν τινα, una certa sintesi, collegamento, unificazione, unità. [471] Ma questa unità, cioè l'essere, non può venir appresa e compresa senza συγκείμενα, senza *ciò che-sta-insieme, ciò che-è-presente-insieme*, ciò che deve essere inteso *come* insieme.

Da questa interpretazione di Aristotele, breve ma fondamentale, del significato dell'essere in quanto "è" desumiamo tre elementi: 1. Il significato-guida dell'"è" è il significare-in-aggiunta. Non è un significare autonomo, come il nominare qualcosa: nella funzione semantica in quanto tale il significato dell'essere e dell'"è" è già riferito a ciò che è. 2. In ciò che ha significato-in-aggiunta, l'"è" significa *sintesi, collegamento, unità.* 3. L'"è" non significa πράγμα, *non* significa *una cosa.*

Ora, secoli dopo, Kant ha dato la stessa interpretazione dell'"è", forse senza conoscere questo passo di Aristotele, ma sotto la guida della tradizione che in questa interpretazione della copula, ha colto più in profondità. Kant ha trattato dell'essere in generale e in particolare dell'"è", della copula, in due luoghi. 1. Nel breve scritto del 1763, del cosiddetto periodo precritico, che si intitola *L'unico argomento possibile per una*

dimostrazione dell'esistenza di Dio. 2. Nella *Critica della ragion pura* (1781,1787), nella "Dottrina" trascendentale degli elementi, Parte II. (La Logica trascendentale), seconda sezione (La Dialettica trascendentale), secondo libro (Delle deduzioni dialettiche della ragion pura), terzo capitolo (L'ideale della ragion pura), sezione quarta (Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio), A 592 sgg., B 620 sgg. Nella *Critica della ragion pura* Kant giunge a parlare dell'"è" e dell'essere nello stesso contesto dello scritto citato per primo.

L'interpretazione di Kant coincide con quella di Aristotele, e precisamente nei suoi due momenti principali, perché Kant asserisce, come Aristotele: l'essere non è una determinazione di una cosa, o, con le parole di Kant: l'essere non è un predicato reale. Qui reale significa: [472] non appartenente a una res, a una cosa. Più oltre afferma: l'essere, nella misura in cui viene usato nel senso dell'"è" nell'asserzione, è un concetto di collegamento, una sintesi o, come anche dice, un *respectus logicus*, una relazione logica, — cioè appartenente al λόγος e fondata in esso. Nel primo capoverso dello scritto del 1763 la trattazione ha per titolo: "Dell'esistenza in generale".[22] Kant qui intende con *Dasein* ciò che noi definiamo sussistenza, esistere nel senso che l'esistenza "non" è "affatto un predicato o una determinazione di una qualche cosa".[23] Nel secondo capoverso Kant dice: "Il concetto di posizione è del tutto semplice e assolutamente identico a quello di essere".[24] Kant dunque afferma: essere significa posizione, o meglio esser-posto. Asserisce ancora: "Ora, qualcosa può venir posto in un modo meramente relativo, o meglio può venir pensata di qualcosa, come carattere di una cosa, la mera relazione (*respectus logicus*), e allora l'essere, cioè la posizione di questa relazione, non è altro che il concetto di collegamento in un giudizio."[25] Ciò che Kant esprime qui è l'aristotelica σύνθεσις nel λόγος. "Qualora invece si consideri non soltanto questa relazione, bensì la cosa stessa in

---

22. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes.* Immanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Vol. 2, Berlin 1922, pp. 74 sgg.

23. Op. cit., p. 76.

24. Op. cit., p. 77.

25. Ibid.

sé e per sé, allora questo essere equivale a esistenza.''[26] Se dunque uso l'"è" non nel senso della copula, ma come nella proposizione "Dio è", esso significa allora lo stesso che esistenza, esistere. "Questo concetto è così semplice che per svilupparlo non si può dire altro se non notare l'accortezza che bisogna avere affinché non venga confuso con i rapporti che le cose hanno nei confronti dei loro caratteri. Se si considera che la globalità della nostra conoscenza termina alla fine in concetti non più [473] risolvibili, si capisce anche che ve ne siano alcuni che sono quasi irrisolvibili, cioè quelli nei quali i caratteri sono ben poco più chiari e semplici della cosa stessa. Questo è il caso della nostra spiegazione dell'esistenza. Confesso volentieri che il concetto di ciò che viene spiegato, viene da questa chiarito soltanto in piccolissimo grado. Ma la natura dell'oggetto, in relazione alle facoltà del nostro intelletto, non concede un grado più alto."[27] La chiarificazione del concetto e dell'essenza dell'essere deve arrestarsi alla caratterizzazione: essere = posizione oppure essere nel senso dell'"è" = relazione.

Ma ciò che qui ci interessa in modo particolare, e ci deve colpire, è questo, che il momento strutturale del λόγος, l'"è", la copula, secondo l'interpretazione di Aristotele ha il carattere di una σύνθεσις, e *prima* abbiamo sentito che anche il poter essere vero o falso (ἀληθεύειν e ψεύδεσθαι), e quindi le qualità fondamentali dell'asserzione, risalgono ad una σύνθεσις. Si impone la questione: questa σύνθεσις, in cui consiste l'essenza della copula, è la stessa sintesi sulla quale si fonda in generale il λόγος in conformità alla sua interna possibilità? Se è così, la διαίρεσις appartiene anche alla σύνθεσις della copula? Se "essere" è collegamento, è anche esser-disgiunto. Cosa significa dunque essere in generale, se gli sono proprie determinazioni quali collegamento ed esser-disgiunto? Da dove scaturiscono? La teoria del λόγος conduce dunque immediatamente nei problemi più centrali della metafisica. Ma non vi sono — come pensa Kant — concetti ultimi che oppongono resistenza a una analisi ulteriore.

---

26. Ibid.
27. Op. cit., p. 77 sg.

[474] h) Cos'è, che-è ed esser-vero come possibili interpretazioni della copula. La molteplicità indifferenziata di questi significati come essenza primaria della copula

Tanto la teoria aristotelica del λόγος ἀποφαντικός è stata ed è rimasta determinante per la tradizione ulteriore della logica, altrettanto si differenziano tra loro le teorie posteriori e recenti proprio rispetto alla concezione della *copula*, dell'"è". Anche se sarebbe molto istruttivo, in questa sede, non possiamo discutere nei dettagli neppure le teorie più fondamentali. Chiariremo però le *possibili interpretazioni della copula* sulla scorta di un esempio concreto, non per dimostrare che i filosofi hanno sempre e su tutto opinioni diverse, bensì per chiederci di fronte a questa molteplicità di teorie: è casuale, oppure scaturisce dall'essenza di ciò di cui le teorie trattano? Dà adito l'"è" stesso a ciò? È in se stesso plurimo? È una plurivocità necessaria, e in che cosa ha il suo fondamento? Se approfondiremo queste questioni nel modo giusto, con una comprensione più raffinata potremo ritornare al problema principale: in che rapporto sta l'"è" con la struttura globale del λόγος ἀποφαντικός e con ciò che lo condiziona — con la σύνθεσις e la διαίρεσις, con l'"in quanto" (essere e "in quanto")?

Tentiamo anzitutto, senza riferimenti storiografici approfonditi rispetto alle singole teorie, di chiarire la *molteplicità delle possibili interpretazioni della copula* sulla scorta di un semplice esempio. Come esempio scegliamo la proposizione: "Questa lavagna è nera". Come stanno le cose riguardo all'"è"? Cosa significa e intende? Quale *significato* ha? In un modo di porre le questioni molto *ingenuo*, per esempio nella direzione dell'intelletto comune, lo stato delle cose si presenta così: c'è la proposizione esplicita: questa lavagna è nera. Si mostra: l'"è" sta tra soggetto e predicato, e in modo tale [475] che collega l'uno con l'altro. L'"è" ha la funzione del "legame". Perciò si chiama copula. Questa denominazione dell'"in quanto" come copula non è l'innocente conferimento di un nome, bensì una interpretazione determinata del medesimo, e ciò in direzione della funzione della parola nella struttura proposizionale. Non ci si chiede a tutta prima che cosa significhino questo "è"

e questo essere; ci si interroga intorno al significato dell'"è" nel senso: quale funzione ha l'"è", come stanno le cose riguardo ad esso nella struttura proposizionale? Se si prende la proposizione assertoria in questo modo, come struttura linguistica che incontriamo, l'"è" si mostra in effetti come copula. Ma se Aristotele e Kant dicono che l'εἶναι e l'"è" sono σύνθεσις e concetto di collegamento, qui abbiamo dinnanzi a noi più che una definizione dell'"è" riguardo al suo posto come parola nella struttura linguistica della proposizione. "Di più" — eppure, se viene inteso come "collegamento", è anche *con*-indirizzato alla funzione linguistica della parola. "È", così come essere, significano allora collegamento, "è" significa: qualcosa è collegato con, sta in collegamento con (*respectus logicus*). Se ripetiamo la proposizione: la lavagna è nera, secondo questa interpretazione dovremmo intendere: lavagna e nero stanno in un collegamento. L'esser-nera della lavagna vuol dire un *collegamento* di "nero" con "lavagna".

Intendiamo qualcosa del genere quando esprimiamo questa proposizione in modo così diretto? Sì e no. Sì — perché intendiamo l'esser-nera della lavagna. No — perché nel nostro quotidiano ripetere e comprendere la proposizione, non pensiamo propriamente al collegamento delle due cose in quanto tale. Troviamo che l'interpretazione secondo la quale l'"è" intende un collegamento, sia troppo artificiosa e forzata. In parte — a prescindere dall'effettivo orientarsi verso l'equivoca logica formale — ciò è connesso al fatto che la proposizione scelta come esempio è forse, in quanto esempio, troppo artificiosa e banale — una proposizione che raramente o addirittura mai siamo soliti dire — qui nell'aula — come proveniente [476] dall'esistenza effettiva immediata. È questo il caso della proposizione: la lavagna sta in una posizione sfavorevole. Questa proposizione l'abbiamo già espressa tutti noi, anche se in silenzio. Nel farlo — se esprimiamo la proposizione spontaneamente, tra noi stessi, — non pensiamo ad un collegamento della lavagna con la sua posizione sfavorevole. La lavagna è situata sfavorevolmente.

In tutte le interpretazioni di questo tipo restiamo ancora troppo legati alla configurazione linguistica della proposizione espressa, e non prestiamo attenzione a quanto intendiamo immediatamente. Soltanto avendo sott'occhio ciò che comprendiamo in modo immediato, arriveremo per-

tanto a cogliere il vero significato dell'"è", anche se per il momento non contestiamo che, alla fine, l'"è" avrà a che fare con qualcosa come sintesi e collegamento. Se riprendiamo il primo esempio: la lavagna è nera, e tentiamo di portarlo a compimento in modo immediato, è ovvio che siamo portati a intendere l'"è" (essere) in altro modo. Che tipo di essere viene espresso nell'"è"? Evidentemente questo, che *cosa* la lavagna *è*, il suo *"cos'è"*. Il "cos'è" di una cosa viene anche detto la sua essenza. Ma nella proposizione: la lavagna è nera viene asserita l'essenza della lavagna, ciò che è proprio di una lavagna in quanto tale e in generale? Niente affatto. La lavagna potrebbe e può essere lavagna, cioè essere utilizzabile come questa cosa d'uso e come questo mezzo, anche se fosse bianca, basterebbe soltanto scrivere con gessi neri o blu. Perché una cosa possa servire come lavagna, alla sua possibilità dell'esser-lavagna non appartiene necessariamente l'esser-nera. Dunque nella proposizione in questione non viene espresso il "cos'è" in quanto essenza, eppure qualcosa che la lavagna è, un *essere così e così*. L'essere così e così non coincide con il "cos'è" (essenza). Ma ci sono proposizioni che dal punto di vista linguistico sono costruite esattamente allo stesso modo ed esprimono qualcosa del genere: il cerchio è rotondo. Se prestiamo attenzione a questa differenza, e teniamo al tempo stesso sott'occhio entrambe le possibilità del dire un "cos'è", e le concepiamo formalmente come *"cos'è"* in senso lato (che non significa necessariamente essenza), allora [477] vediamo che con la tesi: l'"è" indica il "cos'è" in questo senso esteso, cogliamo meglio il significato primario dell'"è". Questa intepretazione offre pertanto una base più solida per un'ulteriore interpretazione della copula. Così Hobbes, il filosofo inglese, ha sviluppato una teoria della copula che nella storia della logica riveste un'importanza particolare. Egli dice, in modo molto generale: *oratio constans ex duobus nominibus*:[28] il logos è qualcosa che consta di due parole. *Nomina copulata quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*.[29] La *copulatio* —

---

28. Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica*. Cap. III, 2. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Hg. G. Molesworth. London 1839 e seguenti. Vol. I, p. 27.

29. Op. cit., cap. III, 3, p. 28.

copula — conduce il pensiero e l'intendere a una e medesima cosa. L'"è" non collega semplicemente parole, bensì concentra il suo significato su un ente uno e medesimo. La copula non è un mero collegamento di parole, bensì interviene nel significato delle parole dell'asserzione, le organizza in direzione di *una*, le rende collegate in questo senso più profondo. Perciò fornisce una prestazione adeguata alla struttura interna del logos. Hobbes dice: *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur.*[30] La *copulatio*, in questo peculiare concentrare il significato del predicato e del soggetto su una e medesima cosa, fornisce la causa per cui i nomi, allineati l'uno dopo l'altro, indicano una e medesima cosa. La copula non è dunque il segno di un mero collegamento, bensì indica in direzione di ciò *in cui* l'esser-collegati ha il suo fondamento. E in che cosa ha il suo fondamento? In ciò *che* la cosa è, nel suo *quid* (che), nella sua *quidditas*. In qualunque modo ci poniamo, nei dettagli, nei confronti di questa teoria, che sotto un altro punto di vista presenta grandi difficoltà, in essa l'importante è che mostra come il significato dell'"è" rimandi, nel suo dar fondamento, all'ente in quanto tale (la lavagna nera) sul quale è emessa l'asserzione, e intende questo come fondamento della con-appartenenza di [478] quanto nella proposizione viene collegato. Il significato dell'"è" rimanda all'ente in quanto tale, nel suo "cosa", *essenza* ed *esser-così*.

L'interpretazione, che abbiamo appena discusso, dell'"è" nel senso del "cos'è", sospinge ora in direzione di un'ulteriore spiegazione dell'"è" che, per quanto unilaterale, coglie tuttavia qualcosa di decisivo. Se prendiamo un'asserzione nella quale il "cos'è" viene detto nel senso dell'essenza, come nella proposizione "il cerchio è rotondo", si può interpretare una tale proposizione come "con cerchio intendiamo qualcosa di rotondo", e ciò vorrebbe dire: "la parola «cerchio» significa qualcosa di rotondo". Ora l'"è" non vuol dire ciò che un ente inteso nel suo significato è in lui stesso, bensì vuol dire lo stesso che "la parola significa" — il cerchio è: la parola cerchio *significa*. Che questa interpretazione sia molto limitata, si vede dal fatto che non si adatta proprio per niente al nostro esempio. La lavagna è nera — qui certo non voglia-

30. Ibid.

mo dire che la parola lavagna significa esser-nero. Anzi, neppure per la proposizione "il cerchio è rotondo", l'interpretazione coglie nel segno. Ma nondimeno questa interpretazione non è esclusa del tutto, perché, in effetti, sussiste la possibilità di non comprendere una proposizione come "il cerchio è rotondo" solamente in modo immediato e diretto in direzione dell'ente inteso in essa, ma anche in relazione alla proposizione stessa in quanto proposizione, ovvero in relazione alle parole usate in essa. "Il cerchio" — è rotondo; ora il tema non è l'ente stesso inteso nel soggetto della proposizione, bensì la parola che fa da soggetto in quanto parola, la quale ha un significato e il cui significato viene ora fissato nella proposizione. Il cerchio è rotondo, cerchio significa qualcosa di rotondo, la parola cerchio significa... Per quanto questa intepretazione possa apparire artificiosa, nella logica ha giocato un grande ruolo sotto il nome di *Nominalismo*. Essa si orienta primariamente verso il carattere terminologico e semantico della proposizione, e non a ciò che la proposizione stessa intende, al rapporto con l'ente stesso.

Ma ritorniamo al nostro esempio: la lavagna è nera. [479] L'"è" esprime e indica l'esser-così e così della lavagna, ma non di una lavagna qualunque, magari di una lavagna che mi sto or ora rappresentando nella fantasia, ma che non sussiste davanti a me, e neppure di una lavagna che forse un giorno era presente da qualche parte e ora non lo è più, bensì: la lavagna *che sussiste* proprio qui e ora "*è*" nera. L'"è" nella proposizione non indica soltanto l'esser-*fatto*-così o così di qualcosa, bensì anche l'*esser*-fatto, l'esser-così-e-così-*sussistente* della lavagna, cioè: questa lavagna sussistente è sussistente come nera. In questo caso l'"è" cointende anche la *sussistenza* della lavagna nera, sebbene non vi si pensi necessariamente in modo esplicito. Anzi, si potrebbe dire: in questa frase si vuol dire: la lavagna è nera e non rossa. Dipende soltanto da "come è fatta". Tuttavia proprio in una possibile disputa sul "come è fatta", diviene chiaro che, per risolvere la questione, risaliamo a questa lavagna sussistente in quanto tale, a ciò che è sussistente in essa. In altre parole, nell'asserzione "la lavagna è nera" siamo già da sempre risaliti ad essa in quanto a questa lavagna sussistente, e intendiamo il suo *esser*-fatta come un esser-fatta sussistente.

A questo punto, se prescindiamo dal primo significato dell'"è" co-

me collegamento e da quello, menzionato per inciso, dell'"è" come "vuol dire", abbiamo già messo in luce due *significati fondamentali* dell'"è": primo, come "*cos'è*" nel senso esteso dell'essere-così-e-così e in senso stretto dell'essere essenziale, e secondo, l'"è" nel senso dell'*esser-sussistente.* Si mostrerà che con questi due significati fondamentali dell'"è", che in una qualche forma con-appartengono sempre l'uno all'altro, non abbiamo ancora esaurito il contenuto ultimo, della copula, e che anzi non ne conosciamo ancora il significato centrale. Solamente quando avremo esaminato a fondo quest'ultimo saremo in grado di comprendere in tutta la sua ricchezza, ma anche in tutta la sua problematicità, l'enigmatica essenza di questo umile "è".

Ma prima di tutto forniamo un riassunto di quanto abbiamo fino [480] ad ora detto in relazione alla copula. Abbiamo conosciuto il momento strutturale che sorregge il nome copula e che nel linguaggio si esprime comunemente nella forma dell'"è". Ci siamo domandati: cosa significa questo "è", e in generale l'essere in esso compreso? Abbiamo poi riassunto in tre punti l'analisi aristotelica: 1. L'"è" ha un significato nel modo specifico del significare, che Aristotele definisce προσσημαίνειν, significare-in-aggiunta; quanto è inteso nel significato è per sua essenza riferito ad un altro, che deve venir colto in quanto è inteso. 2. Il contenuto specifico dell'"è", dell'essere, è una σύνθεσις, un certo modo di esser-collegato, un "insieme". 3. Ciò che viene inteso nell'"è" non è un πρᾶγμα, una cosa, un qualche ente sussistente del quale possiamo dire che è così e così. Subito dopo abbiamo confrontato questa analisi della copula con l'interpretazione dell'"è" che ha fornito Kant nei due luoghi menzionati. Se in generale abbracciamo con lo sguardo l'intera tradizione della logica in senso stretto, emergono differenze essenziali nella concezione dell'"è", le quali rimandano a una pluralità di significati della copula stessa, di modo che si impone la questione: da dove ha origine questa molteplicità? Si basa soltanto sulla molteplicità delle concezioni, oppure la pluralità dell'"è" è posta in questo stesso "è" e da esso richiesta? Per chiarire questa questione abbiamo tentato una caratterizzazione del significato fondamentale dell'"è" sulla scorta di interpetazioni tipiche sorte nel corso della storia della logica e della metafisica. A fondamento di ciò sta l'esempio banale: la lavagna è nera.

Ne è risultato: 1. L'"è" viene definito come la connessione di parola-soggetto e parola-predicato, concezione a partire dalla quale l'"è" riceve la sua definizione e il suo nome di copula, legame. 2. Con questa impostazione dell'interpretazione dell'"è", che si basa sulla sua funzione linguistica di collegamento, viene al contempo fornita l'indicazione in direzione di una spiegazione dell'"è" in relazione al suo significato specifico, spiegazione in base alla quale Aristotele e Kant dicono: l'"è" significa collegamento, esser-collegato — di che cosa, resta inspiegato. [481] Ma poi, se guardiamo più concretamente nell'intenzione della proposizione, questa lavagna è nera: l'"è" significa l'essere, *ciò* che *è* ciò di cui si parla; cosicché diciamo che l'"è" significa 3. il "*cos'è*", nel quale è emersa una differenza tra l'esser-fatta-così-e-così di una cosa e ciò che è proprio della sua essenza. 4. Abbiamo visto l'"è" nel senso di "vuol dire", "significa". In tali asserzioni o interpretazioni dell'asserzione non viene pensato come soggetto l'ente stesso inteso nella *parola*-soggetto, la lavagna, questa cosa, bensì in questa proposizione il soggetto è la parola-soggetto in quanto tale; la parola "lavagna" vuol dire e significa questo e quello. 5. Nella frase: questa lavagna è nera, non si intende soltanto che questa lavagna ha in generale questa caratteristica in quanto lavagna, ma anche che questa lavagna sussistente è, con questa caratteristica determinata, sussistente, di modo che l'"è" significa al tempo stesso *esser-sussistente*. Con l'"è" viene inteso quell'essere del quale ci interroghiamo quando ci domandiamo *se* qualcosa è. A questa domanda, se esso è, rispondiamo *che* è oppure *che* non è, cosicché possiamo definire questo significato dell'essere anche come il "*che-è*".

Si ammucchiano così i significati che sono insiti nel poco appariscente "è", e che sono in esso già intesi in modo poco appariscente e ovvio. Eppure per il momento abbiamo trascurato un significato ulteriore e centralissimo. Esso viene in luce se pronunciamo in modo adeguato la proposizione: la lavagna è nera e diciamo: la lavagna *è* nera. Adesso non intendiamo soltanto l'"esser-così", e neppure soltanto l'esser-sussistente di quanto è-così, bensì intendiamo anche che ciò che dico, che esprimo in questa proposizione, *è vero*. La lavagna *è in verità* nera. L'"è" significa quindi al tempo stesso l'*esser-vero* di quanto viene detto nella proposizione. Se lasciamo da parte le forme dell'"è" più estreme

ed esteriori e guardiamo a quelle che scaturiscono *dal contenuto intrinseco della cosa*, ora possiamo dire: nell'"è" sono intesi il "cos'è", sia questo nella forma dell'esser-così sia in quella dell'essere-essenziale, il "che-è" e l'esser-vero.

[482] Anche il significato dell'"è" citato da ultimo è divenuto punto di partenza di diverse teorie, sulla copula, il λόγος e il giudizio in generale predominanti particolarmente ai nostri giorni. Si disse: in tali proposizioni viene affermato qualcosa, della lavagna viene affermato l'esser-nera, e così l'"è" esprime propriamente questa affermazione. In questo affermare viene affermato che ciò di cui si parla *vale*, di modo che l'"è" viene interpretato anche come *validità* e come *valere*. In questa direzione Lotze ha sviluppato la teoria del giudizio, e successivamente Windelband, Rickert e Lask. In particolare per Rickert questa intepretazione del giudizio, secondo la quale in esso viene espresso un valere, è divenuta lo spunto iniziale per lo sviluppo di una filosofia dei valori. Rickert diceva: se nel giudizio viene affermato un valere, ciò è possibile solamente se tale valere ha un criterio di misura; tutto ciò che vale deve venir misurato in base a ciò che deve essere; un dovere ha la forza e il carattere vincolante di dovere solamente se si fonda su un valore. In questo modo ha origine l'indirizzo della filosofia dei valori.

Nessuna delle teorie sull'"è" e l'essere nella proposizione è nel giusto poiché sono tutte unilaterali. Ma perché lo sono? Perché non vedono la molteplicità dei significati dell'"è" e non ne tengono conto. Dunque otterremo la teoria vera congiungendo tutte le interpretazione che sono emerse ed effettuando un compromesso? No, le cose non sono così semplici. È necessario vedere qualcosa di molto più essenziale. Non si tratta di vedere che tutti questi significati, il "cos'è" il "che-è" e l'esser-vero, sono insiti e possono essere insiti nell'"è", bensì *che* essi tutti e *perché* essi tutti, e innanzitutto e per lo più in modo *inarticolato* e indifferenziato, *devono* esservi insiti. È necessario afferrare concettualmente questa peculiare *indifferenza* e *universalità* dell'"è" come essenza originaria e primaria della copula, ovvero di quanto esteriormente viene caratterizzato come copula. Dunque non è affatto così, che l'"è" a tutta prima significa soltanto *copulatio* (connessione linguistica) e [483] che

poi si aggiungano in fila anche gli altri significati, bensì, viceversa, l'*elemento originario e primo* è e rimane sempre la *piena indistinta molteplicità* a partire dalla quale, di volta in volta e in casi e tendenze assertorie determinati del discorso, viene poi inteso solo — o prevalentemente — quell'unico significato. La molteplicità originaria, ma inarticolata, non delineata, di ciò che significa *essere* già a priori, diviene di volta in volta un significato determinato per mezzo di una limitazione, con il quale la totalità della molteplicità già compresa non viene eliminata, bensì appunto posta insieme. Se si arriva poi a un concetto dell'essere, questo si sviluppa in uno o in più di questi significati. Il restringimento è sempre posteriore nei confronti del tutto originario. Ora possiamo e siamo in grado di misurare la portata di questa comprensione dell'essenza plurivoca della copula soltanto in una direzione determinata — in una direzione che ci riconduce subito al problema *che ci guida* e *che nel frattempo abbiamo abbandonato.*

§ 73. *Ritorno nel fondamento della possibilità della totalità della struttura proposizionale*

a) Indicazione della connessione della questione retrospettiva con il problema del mondo che fa da guida

Fornisco nuovamente e in breve una caratterizzazione dello *sviluppo del problema del mondo che abbiamo compiuto finora: mondo è la manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità.* Ci interroghiamo intorno all'"in quanto" per penetrare a partire da esso nel fenomeno del mondo. L'"in quanto" è un tratto caratteristico di ciò per cui l'esser-ci umano è aperto, a differenza dell'esser-aperto per... nell'animale. In quest'ultimo l'esser-aperto per... è l'essere-assorbito da... nello stordimento. Questo "in quanto" appartiene a un *correlare.* La dimensione e il [484] tipo di questa relazione sono oscuri. Eppure l'"in quanto" sta in una connessione con l'*asserzione.* Pertanto abbiamo tentato, mediante un'interpretazione di questa asserzione, di chiarire come l'"in

quanto'' appartenga alla struttura proposizionale. L'interpretazione dell'asserzione, compiuta ricollegandoci ad Aristotele, ha avuto per esito: tutte le strutture essenziali — κατάφασις, ἀπόφασις, ἀληθεύειν ψεύδεσθαι — vengono ricondotte a σύνθεσις e διαίρεσις. Questo enigmatico ''insieme'' di specie del correlare, che si escludono tra loro, ci è rimasto oscuro ed enigmatico. Presumibilmente è qui la relazione che è propria dell'''in quanto''. Ma l'asserzione, così come la κατάφασις e l'ἀπόφασις, è sempre asserzione su..., λόγος τινός (Platone). Ciò a cui l'ἀπόφανσις, nella sua forma, si riferisce, è l'*ente*. Nell'asserzione si discorre in molteplici forme dell'*essere* di questo, il quale viene espresso nell'''*è*''. Secondo Aristotele anche qui è presente una σύνθεσις. Di conseguenza anche l'''essere'' e la sua molteplicità sono fondati come l'''in quanto'', in queste enigmatiche σύνθεσις e διαίρεσις. O, in termini più prudenti: l'''essere'' e l'''in quanto'' rimandano alla medesima origine. O in altre parole *la chiarificazione dell'essenza dell'''in quanto'' si accompagna alla questione intorno all'essenza dell'''è'', dell'essere. Entrambe le questioni servono allo sviluppo del problema del mondo*. Ciò può venir chiarito già ora a partire dall'analisi formale provvisoria del concetto di mondo: manifestatività dell'ente in quanto tale. Ciò vuol dire manifestatività dell'ente in quanto ente, cioè in relazione al suo essere. L' ''in quanto'', ovvero la relazione che lo sorregge e gli dà forma, rende possibile il guardare a qualcosa come l'essere. La questione di come stanno le cose riguardo all'essere non può venir posta senza la questione intorno all'essenza dell'''in quanto'', e viceversa. È necessario riflettere su quale questione, nella trattazione effettiva, meriti la priorità dal punto di vista metodico. La questione diretta intorno all'''in quanto'', e alla relazione che lo sorregge, ci ha sempre posti immediatamente nell'oscurità. Soltanto la via traversa attraverso il λόγος ci ha permesso di gettare uno sguardo nella molteplicità delle strutture (perché sia così, di ciò non è necessario che ci occupiamo). È dunque opportuno proseguire su questa via, [485] tanto più che ci ha condotti dinanzi alla questione intorno all'essere nella forma della copula. Ora è necessario prendere in considerazione la totalità della struttura del λόγος e *interrogarci retrospettivamente intorno al fondamento della sua possibilità* (σύνθεσις-διαίρεσις), e questo, seguendo il filo conduttore dell'''è'', che appartiene alla strut-

tura del λόγος nella molteplicità dei suoi significati a tutta prima indifferenti.

Eppure — possiamo ancora interrogarci retrospettivamente risalendo all'asserzione? Questo non è un qualcosa di ultimo? Ma d'altro canto abbiamo parlato di componenti del λόγος — ὄνομα, ῥῆμα, le cosiddette parti del discorso. Quindi il λόγος può venir risolto in queste parti del discorso: soggetto, predicato, copula. Certo, ma questa risoluzione annienta appunto la totalità del λόγος, cosicché anche il legame resta sospeso, e non può essere ciò che è, vincolante. Anche secondo Aristotele, ciò che vincola ha significato solamente se è riferibile a συγκείμενα. Ma noi non ci interroghiamo affatto intorno a singole parti del λόγος, bensì intorno al *fondamento* della possibilità dell'intero λόγος in quanto tale, e questo seguendo il filo conduttore dell'"è", dunque nella totalità della struttura del λόγος. L'interrogarsi retrospettivo intorno al fondamento della possibilità del λόγος, deve quindi essere qualcosa d'altro rispetto alla risoluzione e scissione del medesimo nelle sue parti. L'interrogarsi retrospettivo intorno al fondamento, deve piuttosto al contrario *mirare a mantenere come intero* ciò che sta intorno al fondamento e alla possibilità interna del quale viene posta la questione. Questo modo di interrogare retrospettivo, questo modo dell'analitica è stato visto per la prima volta nella sua peculiarità da Kant, anche se egli non si è reso conto fino in fondo e nei dettagli della portata di tale comprensione. È quel tipo di analitica che più tardi, nel *neokantismo*, sebbene appiattita in una direzione determinata, è stata chiamata questione dell'origine. Interrogare il λόγος quanto alla sua origine significa mostrare ciò dal quale esso — non di fatto, nella rispettiva realizzazione, ma secondo la possibilità interna della sua essenza — di volta in volta scaturisce nella sua totalità. *Osservazione-dell'-origine* e analitica indicano dunque l'interrogarsi retrospettivo intorno al fondamento della possibilità interna o, [486] come diciamo anche, in breve, l'interrogarsi retrospettivo intorno a questo fondamento nel senso dello *scandagliare il fondo*. L'osservazione dell'origine non è un dar-fondamento nel senso del dimostrare effettivo, bensì un interrogarsi intorno all'origine essenziale, un lasciar-scaturire dal fondo dell'essenza, uno scandagliare il fondo nel senso del mostrare il fondamento della possibilità della struttura nella sua totali-

tà. Ci interroghiamo retrospettivamente intorno al fondamento della possibilità interna del λόγος. Ci interroghiamo quindi penetrando nella dimensione del suo interno esser reso possibile, della sua *origine essenziale*. Pertanto questa dimensione originaria dobbiamo conoscerla fin da principio. Come la troveremo? Evidentemente soltanto considerando l'intera struttura del λόγος e andando a vedere verso cosa indica la stessa sua intrinseca struttura essenziale, il che è ciò su cui si fonda e al quale è attaccato.

Pertanto ci chiediamo: dove si trova il λόγος in generale? Dobbiamo dire: esso è una condotta essenziale dell'uomo. Dobbiamo quindi apprendere il *fondamento dell'intima possibilità del* λόγος, *a partire dall'essenza nascosta dell'uomo*. Ma, anche in questo caso, non già procurandoci da qualche parte una definizione dell'essenza dell'uomo e applicandola, bensì, viceversa, facendoci dire, proprio a partire dalla struttura del λόγος rettamente compresa e ritornando al fondamento della sua possibiltà, da essa mostrato, come stiano le cose in relazione all'essenza dell'uomo. Sappiamo soltanto, che partendo dal λόγος nell'unità della sua struttura, dobbiamo ritornare all'essenza dell'uomo. Su quest'ultima non si è stabilito nulla. Ciò che abbiamo è solamente la tesi: *l'uomo è formatore di mondo*, tesi di cui ci serviamo come asserzione essenziale dello stesso carattere di: l'animale è povero di mondo. Ma questa tesi non può ora venir applicata, deve piuttosto venir sviluppata perché divenga problema, e così ricevere un fondamento. Forse ciò che noi chiamiamo *formazione di mondo* è anche e per l'appunto il *fondamento dell'intima possibilità del* λόγος. *Se* lo è, e soprattutto *che cosa* è, non lo sappiamo ancora. Forse a partire [487] dall'essenza della formazione di mondo diverrà comprensibile ciò che Aristotele trovò come fondamento della possibilità del λόγος ἀποφαντικός, l'apprensione nella sua singolare struttura σύνθεσις-διαίρεσις, che noi abbiamo accomunato alla struttura dell'"in quanto". Ma, se ben ci ricordiamo, non sappiamo qualcosa sull'uomo soltanto grazie alla tesi: "l'uomo è formatore di mondo": nella prima parte del corso abbiamo sviluppato uno *stato d'animo fondamentale* dell'uomo all'interno del quale abbiamo potuto gettare uno sguardo essenziale nell'*esser-ci* dell'uomo in generale. La questione è se ora, in definitiva, interrogandoci retrospettivamente intorno al fonda-

mento della possibilità interna dell'asserzione non verremo ricondotti in quella dimensione alla quale, in modo completamente diverso e con grandissima ricchezza di dettagli, ci ha condotti l'interpretazione della *noia* come stato d'animo fondamentale dell'esser-ci.

b) Avvio della questione retrospettiva intorno all'intrinseca struttura essenziale dell'asserzione: la facoltà dell'"aut-aut" del disvelare e velare mostrante ed esprimente-l'-essere nel "sia-sia" dell'addire e disdire

Il prossimo compito concreto è interrogarci risalendo dal λόγος al fondamento della sua possibilità, e precisamente prendendo l'avvio dal λόγος nella sua *intrinseca struttura essenziale* ora chiarificata. È questa che dobbiamo tenere sott'occhio soprattutto e in modo costante, pur limitandoci al semplice λόγος. L'esempio formale del λόγος semplice è: *a è b*. Eppure — così ora ci dobbiamo chiedere — abbiamo con ciò la struttura essenziale del λόγος? Ciò che abbiamo stabilito è *una* forma determinata del λόγος, cioè: l'esempio di una κατάφασις e — come supponiamo — un ἀληθεύειν, dunque la forma dell'asserzione vera positiva. Nella logica, quando si tratta del λόγος, della proposizione, del giudizio, *questa* forma è sempre la forma esemplare, se non addirittura l'unica. Ma accanto ad essa vi è anche l'asserzione vera [488] negativa, e inoltre quella falsa positiva e quella falsa negativa. Di conseguenza dobbiamo tener conto anche di queste. Ciò avviene entro certi limiti anche nelle correnti teorie del giudizio. Ma proprio qui sta l'errore e la difficoltà fondamentale di tutto il problema. Non possiamo semplicemente fissare il giudizio vero positivo come forma privilegiata del λόγος, e neanche un'altra forma, per poi tener conto solo in seguito anche delle altre (come integrazione). Con tutto ciò restiamo ancora al di fuori della dimensione vera del problema. Non abbiamo ancora raggiunto l'impostazione corretta. Questa impostazione corretta manca ancora persino in Aristotele, e di conseguenza in tutto il periodo successivo. Ma Aristotele era ancora abbastanza vicino al problema. Egli sottolinea espressamen-

te, una cosa che al giorno d'oggi non viene vista più neppure nella logica, che il λόγος non è vero *e* falso, bensì vero *o* falso: ἀληθεύειν ἤ ψεύδεσθαι. E d'altro canto si può comprendere anche perché non colse la posizione problematica centrale: perché la prima e unica esigenza era rappresentata dalla necessità di rendere anzitutto evidenti le strutture del λόγος in generale, di contro alle teorie provvisorie ed esteriori dei suoi predecessori, anche dello stesso Platone. Se mai a questo riguardo si può parlare di "più facile" e "più difficile", una radicalizzazione sempre "più facile", perché già bell'e pronta. Soltanto così vengono alla luce i problemi.

La forma dell'asserzione vera positiva facilita — per ragioni che ora non discuteremo — l'interpretazione del λόγος. Questo modo di impostare la logica sul giudizio vero positivo è, entro certi limiti, legittimo, ma proprio per questo diviene motivo dell'errore fondamentale del pensare secondo cui l'importante consiste semplicemente nel riferire le restanti possibili forme dell'asserzione alla suddetta — come integrazione. Io stesso — almeno nel compimento dell'interpretazione del λόγος — in *Essere e tempo* sono ancora caduto vittima di questo errore (cfr., escluso da questo errore, *Essere e tempo*, [489] p. 222 e p. 285 sg.). Nell'interpretazione che fornirò adesso, che certo non cancella veramente quanto ho esposto in precedenza in *Essere e tempo*, devo allontanarmi da ciò in senso essenziale e decisivo.

Neppure se teniamo conto di tutte le possibili forme delle sue variazioni, il giudizio vero positivo, falso positivo, vero negativo e falso negativo, non vediamo ancora in modo centrale l'intrinseca struttura essenziale del λόγος. L'essenza del λόγος consiste proprio nel fatto che in esso, in quanto tale, è insita la possibilità del "*o* vero *o* falso", del "*sia* positivo *sia* negativo". Proprio la *possibilità* di tutte queste modalità di variazione, determinate sommariamente, è l'essenza intrinseca del λόγος. Solamente se coglieremo questo, avremo raggiunto il luogo per effettuare il *balzo* a partire dal quale risalire all'*origine*. Il λόγος non è una qualche configurazione sussistente che si presenta ora in questa, ora in quella forma, bensì è, per sua essenza, questa possibilità dell'uno oppure dell'altro. Diciamo: è una *facoltà di*... Con "facoltà" intendiamo sempre la possibilità di una condotta in-rapporto-a, cioè la possibili-

tà di un rapporto con l'ente in quanto tale. Il λόγος è una facoltà, cioè è in se stesso il ***disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale.*** Differenziandola da ciò, abbiamo chiamato la possibilità di comportamento, l'esser-riferito stordito-assorbito, col nome di *capacità*.

Il λόγος ἀποφαντικός è la facolta dell'aut-aut del disvelare e velare mostrante nella maniera sia dell'attribuire, sia del rigettare, mostrare nel quale l'"è" (essere) viene ad esprimersi in un qualche significato. Il carattere di facoltà così orientato è l'essenza del λόγος ἀποφαντικός, in esso ha il suo centro la struttura essenziale. A partire da qui dobbiamo indagare se sia visibile un rimando al ***fondamento*** che ***rende possibile tale essenza.*** Cosa sta a fondamento di questa facoltà del λόγος, cosa *deve* starle a fondamento, se questo deve poter dispiegare la sua essenza come ci si manifesta, [490] appunto ***come possibilità dell'"aut-aut" del disvelare e velare mostrante ed esprimente-l'essere***? Quando avremo risposto a queste domande vedremo come anche qui, come ovunque in filosofia, questo fenomeno del giudizio, banale, elementare e perseguitato a morte in tutte le due possibili direzioni, ci riporta d'un colpo in una dimensione che non è altro che l'***ampiezza*** e lo ***spaesamento*** nei quali ci condusse in primo luogo l'interpretazione dello ***stato d'animo fondamentale.***

Prima di dedicarci al problema ora indicato, richiamiamo nuovamente alla memoria il contesto del problema. Innanzitutto abbiamo condotto a termine l'interpretazione della copula sulla scorta dell'esempio "la lavagna è nera", ponendo in evidenza un significato essenziale che abbiamo definito con la formulazione: essere uguale esser-vero. Questo essere nel senso dell'esser-vero viene con-inteso in ogni proposizione, che questa esprima l'essere nel senso dell'esser-sussistente o dell'esser-fatto-così-e-così o magari del carattere essenziale. Questo esser-vero è collegato in un senso particolare con i tre significati dell'essere nominati in precedenza, cosicché si manifesta una peculiare unità di ciò, che in sé si con-appartiene. Più precisamente dobbiamo chiederci perché vi sia questa polivocità della copula e dove stia il fondamento della sua unità. Questa polivocità della copula l'abbiamo conosciuta molto genericamente come essenza positiva della medesima, che per lo più si esprime in questa singolare indifferenza e universalità, le quali sono la causa di teorie diffe-

renti ma in sé unilaterali. Aristotele ha ricondotto la copula stessa, senza vederne la polivocità, a una σύνθεσις. I momenti strutturali del λόγος, che abbiamo osservato prima dell'analisi di λόγος, κατάφασις e ἀπόφασις, ἀληθές e ψεύδος vengono anch'essi ricondotti a una σύνθεσις oppure a una διαίρεσις. Abbiamo affermato che questa σύνθεσις che sta a fondamento del λόγος, è presumibilmente quella relazione nella quale si fonda ciò intorno a cui ci interroghiamo: [491] l'"in quanto" e la struttura dell'"in quanto". Ma se secondo Aristotele anche l'essere, la copula, assunta nella sua polivocità, si fonda in una σύνθεσις, si delinea qui la possibilità che l'*"in quanto" e l'essere* abbiano *una radice comune*. Un accenno a ciò si trova già nel fatto che, nell'indicazione formale del concetto di mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, nel contesto del coglimento dell'ente facciamo uso dell'"in quanto", e in un senso particolare. Forse proprio la relazione nella quale hanno le loro radici l'"in quanto" e la struttura dell'"in quanto" è quella che al tempo stesso rende possibile prendere in considerazione qualcosa come l'essere, di modo che struttura dell'"in quanto" ed essere si trovino in un qualche senso in connessione. Che sia così però possiamo vederlo solamente se nello stesso tempo, a partire dalle precedenti interpretazioni del λόγος, comprendiamo che questo non è autonomo, bensì fondato in qualcosa di più originario. Questa essenza originaria del λόγος la troveremo solamente se non fissiamo questa o quell'altra caratteristica e teniamo invece sott'occhio l'*intera* struttura essenziale del λόγος, interrogandoci retrospettivamente in direzione della dimensione della sua origine, cioè in direzione di quanto lo rende possibile in conformità alla sua intrinseca possibilità. Pertanto neppure in questa osservazione dell'origine dell'essenza del λόγος, dell'asserzione, possiamo come comunemente avviene, porre a fondamento l'asserzione vera positiva come esempio primario, ma nemmeno un'altra forma dell'asserzione. Piuttosto è necessario vedere che l'essenza più profonda del λόγος consiste nel fatto che esso è in sé la possibilità di questo "aut-aut" del poter essere vero o falso, sia nella modalità dell'addire, sia in quella del disdire. Solamente se impostiamo la questione intorno al fondamento della possibilità del λόγος in modo tale da interrogarci intorno all'esser resa possibile la sua intima essenza, cioè la facoltà dell'"aut-

aut'' dell'esser vero o esser falso, avremo la sicurezza di poter veramente *scandagliare il fondo* del λόγος nella sua struttura essenziale.

[492] c) L'esser-libero, l'esser-aperto prelogico per l'ente in quanto tale e il porgersi-incontro dell'esser-vincolante come fondamento della possibilità dell'asserzione

Il λόγος nella forma del λόγος ἀποφαντικός è la facoltà di una *condotta* che mostra l'ente, sia essa disvelante (vera) *oppure* velante (falsa). Questa facoltà è in quanto tale possibile soltanto se si fonda in un *esser-libero per l'ente in quanto tale.* In questo si fonda l'*esser-libero nel* mostrare attribuente e rigettante, e questo esser-libero in... può poi svilupparsi come *esser-libero* di disvelamento o velamento (verità o falsità). In breve, il λόγος ἀποφαντικός come asserzione, è possibile soltanto dov'è libertà. Soltanto se a fondamento sta la libertà articolata in tal modo e articolante a sua volta, nella condotta e nella facoltà particolari, che possono scaturire da essa e delle quali soltanto ora, ci occupiamo, nel mostrare, è possibile qualcosa come adeguamento a... e vincolo a..., in modo tale che ciò rispetto al quale il vincolo si manifesta, l'ente, si manifesti nel suo esser-vincolante. Disvelamento o velamento del λόγος, verità ed esser falso, verità *oppure* falsità, la *possibilità* di entrambe è solo dov'è libertà, e solo dov'è libertà è la possibilità dell'esser-vincolante. Proprio questa, la possibilità e il carattere di facoltà del λόγος è quanto vogliamo *scandagliare nel fondo*. Se diciamo che questa facoltà di mostrare si fonda in un esser-libero per l'ente in quanto tale, ciò implica: non è il λόγος a produrre per la prima volta un rapporto con l'ente in quanto tale, bensì esso *si fonda* a sua volta su un tale rapporto. In ogni sua forma fa sempre uso di quest'ultimo in una maniera determinata. Come? Il λόγος può mostrare l'ente come è, e, mostrandosi, attribuire all'ente quello che gli spetta oppure rigettare quello che non gli spetta solamente se, in generale, ha già la possibilità di misurare il suo mostrare e l'adeguatezza [493] di questo all'ente. Ma per poter decidere in relazione all'adeguatezza di ciò che il λόγος mostrando dice, ovvero sull'i-

nadeguatezza, o più precisamente, per poter avere in generale una condotta in questo "aut-aut", l'uomo che asserisce nel discorso, deve avere a priori un *campo d'azione* per il "va-e-vieni" comparativo dell'"aut-aut", della *verità o falsità*, e cioè un campo d'azione all'interno del quale l'ente stesso sul quale si devono compiere asserzioni, è già manifesto. Ciò implica qualcosa di essenziale: non soltanto il λόγος ἀποφαντικός non produce — come abbiamo messo in luce in precedenza — il rapporto con l'ente, non produce neppure il carattere di manifestatività dell'ente. Di *questa* così come di *quello* fa già sempre e semplicemente uso, se vuole essere ciò che può essere: mostrante disvelare o velare.

Ma con il disvelare e velare non diciamo che il λόγος stesso, in quanto tale, rende manifesto, che è vero — anzi, secondo l'opinione generale, che è l'autentico e unico luogo della verità? Certo che nel λόγος vi è verità ovvero possibilità dell'"aut-aut", ma questo *suo* possibile esser-vero, disvelare, *non è originario*, cioè non è quel render-manifesto e disvelare grazie al quale l'ente in quanto tale ci è in generale aperto, non-velato in lui stesso. Mai e poi mai è così, che un'asserzione in quanto tale — per quanto verissima — possa disvelare in senso primario l'ente in quanto tale. Un esempio: nel compimento dell'asserzione vera "la lavagna è nera", questo ente "lavagna" non diviene per noi manifesto nel suo esser-così soltanto ora, per mezzo di questa proposizione vera in quanto tale, come se l'asserzione in quanto tale fosse in grado di dischiuderci in qualche modo l'ente che prima ci era chiuso. L'asserzione — sebbene a suo modo sia dischiudente — non ci porta *mai, in generale* e *in senso primario*, dinanzi all'ente disvelato, bensì viceversa, la lavagna nera ci deve esser già manifesta come essente così, se vogliamo, mostrando, fare asserzioni su di essa. Il λόγος ἀποφαντικός *scompone* solamente, asserendo, ciò che, già manifesto, non forma esso stesso la manifestatività dell'ente. [494] Nell'asserzione certo vi è un esser vero o esser falso, anzi essa è addirittura *la* forma nella quale esser vero ed esser-falso comunemente si *esprimono*, e nella quale vengono trasmessi e *comunicati*. Ma da ciò non consegue proprio per niente che la verità assertoria sia la forma fondamentale della verità. Però, per vedere questo, è necessario gettare uno sguardo più profondo nell'essenza della verità, che raggiungeremo ancora nel corso dell'osservazione ulteriore. Se ci si

sottrae a questo compito, e si resta fermi fin da principio a qualche opinione dogmatica su ciò che dev'esser detto vero, si può in effetti dimostrare inconfutabilmente, come oggi continua ad accadere, che il giudizio è il portatore della verità. Se si comincia dicendo: vero è ciò che vale, e poi: il valido è solamente dove io lo riconosco, e riconoscimento è espressione e atto fondamentale dell'affermazione, e l'affermazione è la forma fondamentale del giudizio, allora la verità in quanto validità sta in una connessione con il giudizio come affermare. Ciò non può affatto venir confutato. Ma la questione è: l'essenza della verità è la validità, oppure questa caratterizzazione della verità come validità e valere non è che l'interpretazione più ovvia e più superficiale, nella quale può e deve incappare solamente il sano buon senso, cioè il pensiero comune? In seguito arriveremo a capire che è così.

Il λόγος ἀποφαντικός in quanto asserzione è certo nella possibilità dell'esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser vero, di divenire-manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene *prima* della *predicazione* e dell'asserzione, definiamo *manifestatività pre-predicativa* o meglio *verità pre-logica*. "Logico" qui è inteso in senso molto ristretto, che concerne il λόγος ἀποφαντικός nella forma che abbiamo interpretato. In riferimento a questo c'è una manifestatività che viene *prima* di esso, *prima* di esso nel senso determinato che questa manifestatività originaria dà fondamento alla possibilità dell'esser-vero ed esser-falso del λόγος, fondandolo anticipatamente rispetto ad esso.

[495] Inoltre abbiamo visto: l'asserzione si esprime, anche se non sempre in questa forma linguistica, nell'"è", nell'essere, e questo essere mostra innanzitutto e per lo più un'indifferenza e universalità di significato. Ormai risulta chiaro: l'asserzione non *ad*dice l'essere all'ente sul quale asserisce qualcosa, l'ente sul quale ha luogo l'asserzione non riceve nemmeno il suo carattere ontologico per mezzo dell'"è", bensì, al contrario, l'"è" in tutta la sua molteplicità e determinazione relativa, si rivela sempre e soltanto come *espressione* di ciò che l'ente è, di *come* è, e di *se* è. Pertanto l'essenza dell'essere nella sua molteplicità non può affatto venir dedotta dalla copula e dai suoi significati. È necessario piuttosto il ritorno al luogo a partire dal quale parlano ogni asserzione e la sua copula, l'*ente stesso già manifesto*. Poiché l'essere della copula —

in ognuna delle sue possibili interpretazioni — non è l'elemento originario, ma nella proposizione esplicita la copula gioca un ruolo essenziale, e la proposizione esplicita viene comunemente considerata il luogo della verità, emerge la necessità della distruzione.

Il λόγος ἀποφαντικός come la facoltà che abbiamo caratterizzato indica perciò in direzione di una manifestatività dell'ente in quanto tale che viene *prima* di ogni asserire. Si delinea la questione: questa manifestatività pre-logica dell'ente in quanto tale è l'originario fondamento della possibilità della sovracitata facoltà, e si mostra in questo *fondamento* quanto Aristotele aveva già presagito parlando della σύνθεσις e della διαίρεσις? Se questa manifestatività originaria dell'ente è più originaria del λόγος, ma il λόγος è una condotta dell'uomo, dov'è dunque questa manifestatività originaria? Certo non fuori dall'uomo, bensì è proprio l'uomo stesso in un senso più profondo, egli stesso nella sua essenza. Questa essenza è stata indicata sotto forma di tesi: l'uomo è *formatore di mondo*. Dove si trova la manifestatività, e in che cosa consiste?

Ora consideriamo fino a questo punto: se il λόγος ἀποφαντικός risale [496] a un qualcosa di più originario quanto alla sua possibilità intrinseca, e se questo elemento originario è in una qualche connessione con quanto chiamiamo *mondo* e *formazione di mondo*, giudizi e proposizioni non sono in sé, in senso primario, formatori di mondo, sebbene appartenenti alla formazione di mondo. Il λόγος è una facoltà, caratterizzata dall'"aut-aut" del disvelare-velare nel mostrare. Dunque già *prima* del compimento *e per* il compimento di ogni asserzione deve esser possibile nell'uomo che asserisce, un esser aperto per l'ente stesso sul quale di volta in volta giudica. La facoltà in quanto tale deve pertanto essere in sintonia con l'"aut-aut" dell'adeguatezza e inadeguatezza all'ente del quale si discorre nel λόγος. Questo esser-aperto dell'uomo per l'ente stesso, che può divenire oggetto e tema di un'asserzione, non è la sussistenza di un vuoto profondo che può venir riempito, che si presenta nell'uomo a differenza che nelle cose e nella loro determinatezza, bensì: questo esser-aperto *per* l'ente come esso è, esser-aperto che sorregge mediante il λόγος, porta con sé in quanto tale la possibilità della vincolabilità mostrante attraverso l'ente. L'esser-aperto per... è per sua natura, il libero porger-si, che si lascia vincolare a ciò che è dato come

ente. La vincolante possibilità di accordo con l'ente, questo riferirsi ad esso nel condursi-in-questo-o-in-quest'altro-modo, caratterizza in generale ogni facoltà e condotta a differenza di capacità e comportamento. In questi ultimi non si trova mai un lasciar-si vincolare da qualcosa di vincolante, bensì soltanto uno stordito venir-disinibito del ciclo istintuale.

Ma la manifestatività pre-predicativa deve non soltanto, in generale, già sempre accadere ed essere accaduta, se l'asserzione mostrante — in un modo oppure nell'altro — deve poter venir compiuta, questa *manifestatività pre-predicativa* deve essere essa stessa un *accadimento* tale che in esso accada un *lasciar-si vincolare* determinato. È questo il rapporto preliminare con ciò che dà la norma all'asserire mostrante: l'ente come è. La norma viene, nel senso della condotta [497] che si lascia vincolare, a priori consegnata all'ente, di modo che su questo si regolano l'adeguatezza o l'inadeguatezza. La condotta dell'asserire deve essere in sé già un ammettere ciò che può essere normativo per l'asserire stesso. Un tale ammettere e porsi al di sotto di un qualcosa di vincolante, è a sua volta possibile solamente dove è *libertà*. Solo dove è presente questa possibilità di trasmettere l'esser-vincolante a un altro ente, è dato il campo d'azione per poter ora decidere quanto ad adeguatezza o inadeguatezza della condotta in rapporto a ciò che è vincolante. Se osserviamo a partire da qui l'antica definizione tradizionale della vertià: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, ὁμοίωσις, adeguamento, adattamento del pensiero alla cosa che viene pensata, vediamo che questa antica definizione della verità è, nella sua impostazione, corretta. Ma è anche *soltanto* un'*impostazione*, e niente affatto ciò per cui viene assunta comunemente, cioè una determinazione essenziale o il risultato della determinazione essenziale della verità. È soltanto l'impostazione del problema per la questione: in cosa si fonda, in generale, la possibilità di adeguamento a qualcosa? Ciò che deve stare a fondamento dell'*adequatio* è il carattere fondamentale dell'esser-aperto. Il lasciarsi vincolare deve già a priori portarsi-incontro, come vincolabile, a ciò che in un modo oppure nell'altro, deve fornire la norma ed essere vincolante. Questo porgersi che, *fondandola*, accade in ogni condotta asserente — porgersi incontro a un ente vincolante — lo definiamo un *rapporto fondamentale*: l'*esser-libero* in un senso originario.

Ma ciò che vincola, si manifesta per il mostrare *in quanto ente*, il quale, di volta in volta, è così o così, oppure non è così, in generale è oppure non è, ha questa essenza oppure un'altra. Pertanto il rapporto fondamentale con il carattere dell'esser-portato-incontro che si lascia vincolare, deve in sé accadere in modo tale che con esso è a priori manifesto l'ente in quanto tale. Questa manifestatività dell'ente in quanto tale è a sua volta tale che la rispettiva condotta apparente, poiché è [498] facoltà, è in grado di esprimersi sia in relazione all'esser-così, sia in relazione al "che-è", sia in relazione al "cos'è".

Diviene sempre più evidente, sotto punti di vista particolari, la diversità essenziale tra l'esser-aperto dell'animale e l'*apertura-di-mondo* dell'uomo. L'esser-aperto dell'uomo è esser-portato-incontro, l'esser-aperto dell'animale è esser-assorbito da... e quindi esser-coinvolto nel cerchio ambientale.

d) L'esser-aperto pre-logico per l'ente come integrare (come formazione preliminare del "nella sua totalità") e come scoprimento dell'essere dell'ente. L'accadimento fondamentale nell'esser-ci nella sua triplice struttura come dimensione originaria dell'asserzione

Ma neppure con questo abbiamo esaurito ciò che, sempre e necessariamente, deve accadere in questa condotta fondamentale dell'originario esser-aperto pre-predicativo per l'ente. Vedremo facilmente ciò che ancora manca se ora, senza teorie preconcette, prendiamo in considerazione in una nuova indagine la tendenza al mostrare di un'asserzione semplice e osserviamo con attenzione il campo d'azione nel quale necessariamente si muove.

Come esempio di asserzione semplice consideriamo ancora la proposizione: la lavagna è nera. È "semplice" nel senso dell'ἁπλῆ ἀπόφανσις di Aristotele, perché non rappresenta una forma proposizionale complicata e artificiosa. Ma pur con tutta questa semplicità, anzi forse proprio per essa, questo λόγος non è tuttavia "semplice" nel senso di ciò che viene detto ed espresso semplicemente-così e in modo naturale. Lo

sentiamo subito, quella proposizione è stata approntata appositamente per la logica e la grammatica. Ma è proprio di queste e delle loro catene che qui vogliamo liberarci. Più semplice nel senso di quanto viene detto spontaneamente in maniera naturale, è la già menzionata proposizione: la lavagna sta in una posizione sfavorevole, se non la consideriamo [499] tanto nella forma di un'espressione compiuta, quanto piuttosto in quella di ciò che viene detto casualmente e pensato fra noi, in silenzio. La questione è: cosa dobbiamo fare ora con questo esempio: la lavagna sta in una posizione sfavorevole, in relazione al nostro problema? Ora non si tratta più della struttura del λόγος stesso (questa infatti l'abbiamo messa in evidenza secondo diverse direzioni), bensì di ciò in cui esso si fonda con tutta la sua struttura, come facoltà: nell'*esser-aperto pre-logico per l'ente*. Per caratterizzare questo esser-aperto dobbiamo apprendere, dall'interpretazione della proposizione citata qualcosa di più. È dunque necessario dirigere lo sguardo su ciò che l'asserzione asserisce: la posizione sfavorevole della lavagna. "Stare in una posizione sfavorevole" — che tipo di determinazione è mai questa? È forse diversa da quella dell'esempio precedente, l'esser nera? Sfavorevole *per coloro* che siedono dall'altro lato dell'aula, oppure sfavorevole per *il* docente, *per chi* scrive, che deve ogni volta correre fino alla lavagna e non la ha, più comodamente, alle spalle. Pertanto la posizione sfavorevole non è una determinazione della lavagna stessa, così come il suo colore nero e la sua larghezza e altezza, bensì una determinazione semplicemente relativa a noi che siamo qui. Questa determinazione della lavagna, la sua posizione sfavorevole, non è dunque una cosiddetta qualità oggettiva, bensì una qualità riferita al soggetto.

Ma a cosa serve il richiamo a questa deteminazione della lavagna riferita al soggetto per la *chiarificazione della manifestatività pre-logica dell'ente*? Proprio quest'ultima deve rendere possibile la cosiddetta norma oggettiva da parte dell'ente in riferimento al λόγος mostrante che ad essa si attiene. Se ora accenniamo all'esser-riferita-al-soggetto, otteniamo il contrario. Tuttavia non si tratta dell'esser-riferita-al-soggetto della qualità "che sta in una posizione sfavorevole". Forse un tale esser-riferita al soggetto si trova anche, solo da un punto di vista completamente diverso, nella qualità "nero", ossia nella qualità del colore. Non

si tratta né della relazione della qualità "posizione sfavorevole" [500] con la cosa, né della relazione di questa qualità con l'uomo che giudica e asserisce, bensì della questione di *che cosa sia manifesto pre-predicativamente con la manifestatività pre-logica della lavagna che sta in una posizione sfavorevole.* Troviamo la lavagna che sta in una posizione sfavorevole, e soltanto per questo possiamo giudicare in modo corrispondente. Ma che cosa troviamo? La posizione sfavorevole. Certo, questo l'abbiamo già stabilito, e abbiamo persino spiegato perché questa sussista. Ma è stata proprio la saccente intelligenza di tale spiegazione a fuorviarci. Certo, penseremo, è meraviglioso come abbiamo proceduto filosoficamente quando abbiamo posto in evidenza come la posizione sfavorevole della lavagna non spetti a questa in sé, ma soltanto in virtù del suo esser riferita a chi legge e a chi scrive. Eppure anche questa spiegazione — a prescindere dal fatto che, in generale, ci svia dal cammino della ricerca — è già artificiosa. Infatti la posizione sfavorevole della lavagna è proprio una qualità di questa lavagna stessa — anzi, una qualità ben più oggettiva del suo colore nero. Infatti la lavagna non sta in una posizione sfavorevole, come può ritenere un'interpretazione affrettata, in riferimento a noi, le persone che di fatto sono presenti qui, bensì: la lavagna sta in una posizione sfavorevole in quest'aula. Però, se ci immaginiamo l'aula con il pavimento non in salita e cioè come una sala da ballo, allora la lavagna starebbe in una posizione favorevolissima in un angolo, fuori dalla porta. A ben guardare, non soltanto starebbe in posizione favorevole, ma sarebbe completamente superflua. Questa lavagna sta in sé in una posizione sfavorevole in questa sala, che è un'aula che fa parte del palazzo dell'università. La posizione sfavorevole è proprio una qualità di questa lavagna stessa. Non le spetta perché un ascoltatore che si trova a destra la vede male. Infatti anche chi vi siede direttamente dinanzi deve asserire: la lavagna sta in una posizione sfavorevole (cioè nell'aula), starebbe meglio là dove per buone ragioni viene collocata abitualmente, nel mezzo dietro la cattedra.

Ma con tutto ciò abbiamo semplicemente rimesso al suo posto la spiegazione, falsa e apparentemente filosofica per eccellenza, di questa qualità della lavagna. Ma non dovevamo [501] proprio lasciarci andare in discussioni di questo genere, relative al genere di questa qualità. Cer-

to che no — dovevamo guardare invece a che cosa ci è manifesto nell'ente nella manifestatività pre-predicativa. Ciò su cui facciamo un'asserzione, ciò che, asserendo semplicemente, scomponiamo in modo esplicito e mostriamo espressamente, è la lavagna che sta in una posizione sfavorevole. Questa è già manifesta. Questa soltanto? No, vediamo anche la cattedra, il quaderno davanti a noi, eccetera. Molte cose — ma tutto questo non entra in questione per tale asserzione e per il fondamento della sua possibilità. Ciò che entra bensì in questione è proprio quanto nella posizione sfavorevole intesa correttamente, è *già con*-manifesto: l'aula in quanto *totalità*. A partire dalla manifestatività dell'aula apprendiamo in generale la posizione sfavorevole della lavagna. Ma proprio questa stessa manifestatività dell'aula, all'interno della quale la lavagna sta in una posizione sfavorevole, non compare affatto nell'asserzione. Grazie all'asserzione "la lavagna sta in una posizione sfavorevole" non otteniamo per la prima volta la manifestatività dell'aula; piuttosto quest'ultima è la *condizione di possibilità* perché la lavagna possa in generale essere ciò su cui esprimiamo giudizi. In questo giudicare apparentemente isolato e su una cosa determinata, ci esprimiamo in realtà già a partire da una manifestatività che, come possiamo dire provvisoriamente, non è soltanto una molteplicità, bensì qualcosa nella sua totalità. Questo, il fatto che noi, in ogni singola asserzione, per quanto banale e complicata possa essere, ci esprimiamo *a partire da un ente manifesto nella sua totalità*, e questo "nella sua totalità", la totalità dell'aula, che già comprendiamo, non risulta a sua volta da un mostrare tipico dell'asserzione, bensì: le asserzioni possono sempre e soltanto venir poste all'interno di ciò che già è manifesto nella sua totalità.

Viene dunque in luce che, perché sia possibile compiere un'asserzione, non soltanto è necessario che questa si dia da sé la possibilità di un esser-vincolante, e che non soltanto ciò su cui giudica deve essere in precedenza concepito e colto in quanto ente, ma che, altrettanto necessariamente, [502] *ogni asserzione* parli già a priori penetrando *in una manifestatività nella sua totalità*, e al contempo provenendo da una tale manifestatività.

Ora vediamo più chiaramente che l'asserzione non è nulla di originario, né di autonomo. Ma ora vogliamo sapere che cos'è ciò su cui si

fonda, che cos'è questo che noi chiamiamo esser-aperto pre-logico dell'uomo per l'ente.

Prima di indagare più oltre sul secondo momento della dimensione originaria dell'asserzione ora messo in luce, riepiloghiamo quanto abbiamo visto fino ad ora in questa dimensione originaria. Interroghiamo la struttura fondamentale del λόγος quanto alla sua possibilità intrinseca, quanto a ciò da cui scaturisce il λόγος in quanto λόγος. Ciò esige un ritorno alla dimensione originaria. Nel farlo, ci imbattiamo in un elemento molteplice che, visto nella sua unità, costituisce quanto autenticamente rende possibile il λόγος, ma che ci riporta al tempo stesso a ciò che abbiamo chiamato formazione di mondo. La prima cosa che siamo arrivati a vedere qui, seguendo questo cammino, è questa: il λόγος è λόγος mostrante, e ciò vuol dire che il modo e la forma in cui rende manifesto, non è un rendere manifesto primario, originario nel senso che un giudizio o un'asserzione possa mai, in se stesso, rendere accessibile ciò su cui fa asserzioni; ogni λόγος, piuttosto, mostra, cioè scompone soltanto ciò che *è già manifesto pre-logicamente*. Ma non solo; perché il λόγος possa soddisfare a questa funzione fondamentale del mostrare deve, per poter essere mostrante, avere la possibilità di adeguarsi a ciò che mostra, oppure di non coglierlo in tale mostrare. Infatti ad esso appartiene anche la possibilità del poter essere falso. Dunque il λόγος, in sé e per sé, ha bisogno di questo campo d'azione dell'adeguabilità e dell'inadeguatezza. In termini molto generali, ha bisogno a priori di un campo d'azione che gli fornisca il metro per ogni misurazione. Ogni condotta asserente viene preceduta, in direzione di ciò su cui si fanno asserzioni, da una condotta tale che ha il carattere del portarsi-incontro di un esser-vincolante, a partire dal quale sono poi possibili adeguatezza e inadeguatezza, [503] *adaequatio* nell'ultimo senso. Il *primo* momento che sta a fondamento del λόγος è questo portarsi-incontro di un esser-vincolante. Il *secondo* momento abbiamo cercato di avvicinarlo grazie all'analisi concreta di un esempio determinato: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole. Innanzitutto abbiamo attribuito importanza all'accertamento di ciò che viene inteso in questa cosiddetta qualità, mostrando come ciò che qui attribuiamo alla lavagna non sia soltanto una qualità che spetta alla lavagna relativamente a noi, osservatori e giudici,

e come questa qualità sia invece assolutamente obiettiva, cioè una qualità che spetta a questo oggetto specifico in quanto tale, se soltanto lo vediamo esplicitamente nella sua vera oggettività, in relazione alla quale emettiamo un'asserzione quando affermiamo: la lavagna sta in una posizione sfavorevole. Se esprimiamo questa asserzione in modo costruttivo e senza un'adeguata riflessione teoretica, cioè spontaneamente a partire dal nostro quotidiano essere-qui, nel nostro asserire non abbiamo sott'occhio soltanto la lavagna, bensì abbiamo sott'occhio, anche se non nel senso stretto del vedere, questa sala come aula, che in conformità al suo carattere essenziale richiede una collocazione ben determinata della lavagna in quanto lavagna. L'elemento decisivo di questa interpretazione dell'asserzione è questo: che non giudichiamo in riferimento a un oggetto isolato, bensì, in questo giudizio, ci esprimiamo a partire da questa totalità già appresa e conosciuta che chiamiamo "aula".

Cosa desumiamo dal fenomeno che abbiamo mostrato come ulteriore carattere essenziale di questo esser-aperto? Innanzitutto si potrebbe dire: non è certo un gran sapere, se si sottolinea che la possibilità dell'asserzione è connessa alla manifestatività dell'aula. Comunemente, però, è così: nelle nostre asserzioni possiamo esprimerci sempre e soltanto su *un* oggetto, e di conseguenza dobbiamo sempre scegliere tra quanto resta. Questo "residuo" appartiene appunto alla molteplicità di cose che costantemente ci colpiscono.

Questo in effetti è giusto — tanto che davanti a tutto [504] questo richiamare agli enti residui che sussistono nell'aula oltre alla lavagna, trascuriamo quanto dobbiamo autenticamente cogliere. Infatti ciò che conta non è il fatto che, accanto e oltre alla lavagna, sussistano ancora altre cose, e accanto a queste altre anche la lavagna. Fintantoché impostiamo l'osservazione soltanto così, come per lo più accade nella logica e nella teoria della conoscenza, in cui si ha a che fare con oggetti qualunque sui quali poi si giudica e si compiono ricerche in vista di un giudizio, o in cui vengono considerati, per così dire, in aggiunta, come complemento, altri oggetti possibili, si trascura ciò che definiamo il contesto specifico. Fintantoché ci muoveremo su questo piano, varrà, in una sua applicazione quesi letterale, il modo di dire per cui di fronte a tutti questi alberi non vediamo la foresta. Più precisamente, questo modo di dire

vuole appunto esprimere, in una concreta evidenza, qualcosa che sostanzialmente deve venir colto. Possiamo intendere questo modo di dire, in una locuzione sostanziale, anticipando, anche così: *l'intelletto comune di fronte a tutti questi enti non vede il mondo*, il mondo, nel quale deve mantenersi costantemente anche soltanto per poter essere quello che esso stesso è, per poter scegliere di volta in volta questo o quell'ente in quanto tale come possibile oggetto dell'asserzione. Ciò che prima (cfr. *sopra*, p. 351 sgg.) abbiamo analizzato come elemento caratteristico dell'intelletto comune, l'indistinzione nella quale mantiene ogni ente che si presenta sul suo cammino, questa indistinzione nella condotta in rapporto all'ente, è — essa stessa radicata nel profondo — una delle ragioni di questo non-vedere il mondo.

Ma, al tempo stesso, in quel modo di dire "di fronte a tanti alberi non vedere la foresta" notiamo la grande difficoltà dinanzi alla quale ci troviamo. Infatti — per restare nella metafora — non dobbiamo solamente vedere la foresta e vederla in quanto tale, bensì dobbiamo anche dire che cosa è e come è. Naturalmente dobbiamo guardarci bene dall'interpretare il mondo in analogia con la foresta. L'importante è solo questo elemento decisivo: in riferimento ai singoli alberi e alla loro somma la foresta è qualcosa d'altro, e di conseguenza neppure semplicemente qualcosa che, [505] arbitrariamente, pensiamo in aggiunta alla somma di alberi che si presuppone data come elemento unico, la foresta non è soltanto quantitativamente di più di una somma di molti alberi. Questo qualcosa d'altro non è però nulla che sia sussistente accanto ai molti alberi, ma ciò a partire dal quale i molti alberi appartengono a una foresta. Per ritornare al nostro esempio: non comprendiamo ancora e non cogliamo ancora affatto la manifestatività pre-logica dell'ente se la intendiamo come il contemporaneo esser-manifesto di molti enti. Piuttosto tutto sta nel vedere già nell'apparente ristrettezza e limitatezza dell'asserzione — la lavagna sta in una posizione sfavorevole —, come ciò su cui vengono fatte asserzioni, lo stare della lavagna in una posizione sfavorevole, sia manifesto a partire *da una totalità*, da una totalità che in quanto tale non comprendiamo affatto esplicitamente ed espressamente. Ma proprio questo, in cui già da sempre ci muoviamo, è quanto all'inizio abbiamo definito schematicamente il "nella sua totalità". Non è

altro che ciò che vediamo nel λόγος come manifestatività prelogica dell'ente. In termini molto generali possiamo dire: l'*esser-aperto pre-logico per l'ente*, a partire dal quale ogni λόγος deve esprimersi, ha già da sempre *integrato* a priori l'ente in un *"nella sua totalità"*. Con tale *integrazione* non intendiamo l'aggiunta posteriore di qualcosa che finora mancava, bensì la *formazione preliminare del "nella sua totalità" che già prevale.* (Comunque in ogni integrazione in senso artigianale l'essenziale non è l'aggiunta del pezzo mancante, la prestazione centrale dell'integrazione consiste piuttosto nel vedere e preformarsi a priori la totalità.) Ogni asserire accade sul fondamento di una tale integrazione, cioè sul fondamento di una formazione preliminare di questo "nella sua totalità". Questo "nella sua totalità" è differente quanto ad ampiezza e trasparenza, quanto a ricchezza di contenuto, e per noi cambia più o meno costantemente nella quotidianità del nostro esser-ci, anche [506] se qui vediamo che si afferma una sorta di medietà peculiare del "nella sua totalità". Questa è una questione di natura specifica. L'esser-aperto prelogico dell'uomo per l'ente è quindi non soltanto un preliminare portarsi-incontro dell'esser-vincolante, bensì, insieme a ciò, è questo integrare che abbiamo appena caratterizzato.

Ma questo integrare che si porta-incontro l'esser-vincolante è, oltre a ciò, — come già vediamo — un esser-aperto per l'*ente*, di modo che esso rende possibile l'esprimersi sull'ente, cioè il dire il "*cos'è*", il "*che-è*" e l'*esser-vero*. L'*essere* dell'ente deve pertanto, in questo e per mezzo di questo integrare che abbiamo caratterizzato, anche, in un certo modo, essere già *scoperto*.

Il ritorno nella dimensione originaria del λόγος ἀποφαντικός rivela dunque come risultato *una connessione strutturale ricca e in sé articolata*, che manifestamente definisce un accadimento fondamentale nell'esser-ci dell'uomo che fissiamo con i tre momenti: 1. Il portarsi-incontro dell'esser-vincolante; 2. L'integrazione; 3. Lo scoprimento dell'essere dell'ente. Da questi tre momenti viene caratterizzato un accadimento fondamentale unitario nell'esser-ci dell'uomo, a partire dal quale soltanto e sempre scaturisce il λόγος. La questione è: come dobbiamo cogliere *unitariamente* nell'esserci questo accadimento fondamentale caratterizzato dai tre momenti?

Ma questo accadimento fondamentale, che deve rendere possibile il λόγος, — ha ancora qualcosa a che fare con ciò che Aristotele menziona come condizione di possibilità e, di conseguenza, come origine del λόγος ἀποφαντικός, con la σύνθεσις-διαίρεσις, ovvero con la σύνθεσις che si esprime nell'"è" della copula? Tutto ciò in cui ci siamo imbattuti non è forse assai più ricco e intricato di ciò che Aristotele indica nel modo suddetto? Certo, ma questo per noi significa soltanto che, in una vera interpretazione, dobbiamo capire perché Aristotele, nel corso del suo primo farsi strada in questa dimensione originaria, dovette cogliere la condizione fondamentale nella maniera che conosciamo. A questo proposito [507] resta ancora da notare che ciò a cui Aristotele riconduce il λόγος — σύνθεσις, che in sé è nello stesso tempo διαίρεσις — non può affatto, in tutta la sua formalità, venir considerato ovvio. Se la nostra chiarificazione dell'origine dell'intera struttura essenziale del λόγος sussiste a buon diritto, a partire da essa deve poter venir spiegato anche come sia possibile qualcosa come σύνθεσις-διαίρεσις, e cosa in ultima analisi debba venir compreso in esse.

Abbiamo inoltre affermato che ciò che Aristotele stabilisce come fondamento della possibilità del λόγος ἀποφαντικός — la σύνθεσις-διαίρεσις — è quel *correlare* e quella condotta correlante nel cui orizzonte vengono a scaturire l'"*in quanto*" e la struttura dell'"in quanto". Se è così, e ciò che Aristotele vede soltanto in modo indeterminato e sbiadito come σύνθεσις-διαίρεσις fa parte della connessione strutturale, ricca e articolata, di quell'accadimento fondamentale che viene espresso dal portarsi-incontro l'esser-vincolante, dall'integrazione e dallo scoprimento dell'essere dell'ente, allora deve essere questo ciò in cui viene a scaturire la stessa struttura dell'"in quanto". Ma, nella misura in cui l'"in quanto", è un momento strutturale di ciò che chiamiamo *mondo*, mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, con quell'accadimento fondamentale ci siamo imbattuti (in modo triplice) in quell'accadimento nel quale accade ciò che chiamiamo *formazione di mondo*. Questo diviene ancora più verosimile in quanto, secondo l'analisi formale, della struttura del mondo fa parte il "nella sua totalità", che ora manifestamente fa parte dell'integrazione, cioè si forma in essa.

§ 74. *Formazione di mondo come accadimento fondamentale nell'esser-ci. L'essenza del mondo, come prevalere di esso*

Ci avviciniamo così all'interpretazione diretta e immediata del fenomeno del mondo, anzitutto seguendo il filo conduttore della caratterizzazione che è risultata dall'analisi formale: mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Se riprendiamo immediatamente questa definizione del mondo, [508] a tutta prima in essa non viene affermato proprio nulla sull'asserzione e sul λόγος. Ma perché siamo arrivati a quest'ultimo? È stata una via traversa? In un certo senso sì — ma una di quelle vie traverse con le quali ogni filosofare gira intorno a ciò su cui si interroga. D'altra parte non è stata una via traversa nel senso di un cammino inutile, se pensiamo che la tradizione della filosofia ha trattato quanto noi cerchiamo di sviluppare come problema del mondo, sotto la denominazione di λόγος, di *ratio*, di ragione. Per noi sotto quei travestimenti il problema è finora irriconoscibile, perché di queste denominazioni e di quanto viene trattato in esse, ci si è da tempo serviti per questioni di carattere esteriore, ed è difficile scioglierle da questo irrigidimento. Impariamo qualcosa dalla storia solo se, prima e al contempo, la destiamo. Il fatto che non siamo più in grado di imparare nulla dalla storia vuol dire soltanto: siamo senza-storia. Nessuna epoca ha conosciuto un tale afflusso di tradizione, e nessuna epoca è mai stata così povera di vera tradizione. Λόγος, *ratio*, ragione, spirito, sono tutte denominazioni che occultano per il problema del mondo.

Ma mostrando che il λόγος, secondo la sua possibilità intrinseca, rimanda a qualcosa di più originario, sono stati al tempo stesso chiariti quattro elementi: 1. Il λόγος non è l'impostazione radicale per lo sviluppo del problema del mondo. 2. Perciò questo problema deve venir tenuto a freno, fintantoché il λόγος in senso lato — e le sue metamorfosi — domina la problematica della metafisica, fintantoché la metafisica è *Scienza della logica* (Hegel). 3. Ma se queste posizioni interrogative sul filo conduttore del λόγος si sono affermate tanto a lungo, e hanno potuto condurre a grandi opere della filosofia, non possiamo sognarci di eliminarle con un colpo di mano. 4. Ciò, piuttosto, può accadere so-

lamente se facciamo nostro lo sforzo di trasformare l'uomo e con esso la metafisica tradizionale in un esser-ci più originario, per far da ciò scaturire nuovamente le antiche questioni fondamentali.

[509] Abbiamo tentato quanto abbiamo fissato ancora una volta nel quarto punto attraverso una *duplice impostazione*: anzitutto, senza orientarci su una questione metafisica determinata, *destando uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci*, e cioè tentando di trasformare l'esser-uomo di noi uomini, di volta in volta, nell'esser-ci di noi stessi. Poi abbiamo tentato, viceversa, senza riferimento costante ed esplicito alla stato d'animo fondamentale, ma tuttavia in un tacito ricordo dello stesso, di sviluppare sotto la denominazione *problema del mondo* una questione metafisica. Ciò a sua volta è avvenuto sulla via traversa, ancora più lunga ed estesa, dell'osservazione comparativa sulla scorta della tesi: l'animale è povero di mondo, che apparentemente ci ha portato solo risultati negativi, finché siamo passati all'interpretazione della tesi: l'uomo è formatore di mondo. La totalità dell'interpretazione è diventata una sorta di passo indietro in una dimensione originaria, in un accadimento fondamentale, del quale affermiamo ora che vi accade la *formazione di mondo*. Ciò che abbiamo chiamato in causa come momenti fondamentali di questo accadimento, il portarsi-incontro dell'esser-vincolante, l'integrazione e lo scoprimento dell'essere dell'ente, questi tre elementi nel loro radicamento specifico unitario, mai e poi mai li troviamo, in qualunque modo, nell'animale. Ma ciò non manca semplicemente nell'animale: quest'ultimo piuttosto non ha nulla di simile, non lo ha in un avere né in virtù di un avere ben determinato, cioè nel modo di esser-aperto proprio dello stordimento.

In tale accadimento deve dunque venir afferrato concettualmente il "mondo". Ora è dunque necessario cogliere unitariamente questo *accadimento fondamentale*, e al tempo stesso determinare a partire da esso, come accadimento della formazione di mondo, in modo diretto e positivo, l'*essenza del mondo*. Ma questo afferrare concettualmente non è la discussione di qualcosa che ci sta davanti, non è possibile come un discorrere a vanvera sezionando un qualcosa che ci è già dato, al quale ognuno arriva in ogni caso abbastanza impreparato. Altrettanto poco — il che in fondo è lo stesso — è questione di una straordinaria profon-

dità di pensiero, di una intuizione. Ogni osservare — in un modo oppure nell'altro — rimarrà eternamente [510] lontano da ciò che è *mondo*, in quanto la sua essenza si fonda su ciò che chiamiamo il *prevalere del mondo*, il prevalere, che è più originario di ogni ente che si impone. Il destare lo stato d'animo fondamentale nella prima parte del corso, così come il ritorno, compiuto da ultimo, dalla struttura del λόγος all'accadimento fondamentale, servono entrambi a quest'unico scopo: *preparare l'ingresso nell'accadere del prevalere del mondo*. Questo ingresso e ritorno filosofici dell'uomo nell'esser-ci che è in lui, può sempre soltanto venir preparato, mai provocato e ottenuto. Il destare è questione di ogni singolo uomo, non meramente della sua buona volontà o magari della sua abilità, bensì del suo destino, di ciò che gli tocca o non gli tocca in sorte. Ma tutto ciò che è casuale spetta e capita a noi soltanto se lo abbiamo atteso e lo sappiamo attendere. Ma la forza dell'attesa la raggiunge soltanto chi venera un mistero. Tale venerazione, in questo senso metafisico, è l'agire che penetra nella totalità che sempre ci compenetra e ci domina. Soltanto così arriveremo alla possibilità di venir compenetrati e dominati esplicitamente da questo "nella sua totalità" e dal mondo, tanto esplicitamente che avremo la possibilità, afferrando concettualmente, di interrograci intorno ad essi.

Con ciò abbiamo già parlato del prevalere del mondo, e anche indicato come, se ora ci accingiamo a dibatterne come di una questione d'affari, gli abbiamo già di fatto voltato le spalle. Ma al tempo stesso si rivela il fatto che lo sviluppo dell'essenza non può venir eliminato risolvendolo in un discorrere edificante. Queste vie tortuose ed erronee dislocheranno continuamente l'ingresso nell'accadimento fondamentale dell'esser-ci, tanto più ostinatamente quanto meno, e con più insicurezza, confideremo nel potere del concetto e dell'afferrare concettualmente.

Richiamiamo alla memoria ancora una volta quanto abbiamo detto ora, passando dall'asserzione al mondo. La nostra osservazione ci ha condotti dal λόγος al mondo, più precisamente nel senso di un ritorno alla manifestatività pre-logica dell'ente. [511] "Pre-logico" qui lo intendiamo nel senso ben determinato di ciò che rende possibile il λόγος in quanto tale in tutte le sue dimensioni e possibilità. La manifestatività pre-logica è un accadimento fondamentale dell'esser-ci. Questo accadi-

mento fondamentale è caratterizzato da tre elementi: il portarsi-incontro dell'esser-vincolante, l'integrazione e lo scoprimento dell'essere dell'ente. Ora, è questo accadimento fondamentale in sé articolato ciò verso cui, secondo le nostre affermazioni, Aristotele, riconducendo il λόγος a σύνθεσις e διαίρεσις, si è mosso, senza vedere tuttavia questa connessione strutturale in quanto tale. Ancora è questo accadimento fondamentale che, come si vedrà, riconosciamo nel suo carattere relazionale peculiare, ciò in cui l'"in quanto" e la struttura dell'"in quanto" hanno le loro radici. Dal λόγος al mondo, al mondo concepito formalmente come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità; si delinea così la questione: perché non siamo partiti direttamente da questa definizione del mondo assunta anzitutto in senso formale? E non abbiamo poi proseguito direttamente interpretando la struttura, e abbiamo scelto invece la via traversa passando per il λόγος? Ne è risultato: λόγος, *ratio*, ragione sono ciò che ha dominato la problematica globale della metafisica proprio in vista del problema del mondo, che però non è venuto in luce. Se vogliamo liberarci di questa tradizione, questo non significa allontanarla in qualche modo e lasciarla alle nostre spalle: una liberazione da qualcosa è autentica e pura, solamente se domina ciò di cui si libera, se se ne appropria. *La liberazione dalla tradizione è l'appropriazione sempre nuova delle sue forze che sono state riconosciute.* Ma per questo grande passo, che secondo la nostra convinzione, la metafisica ha da compiere per il tempo futuro, non sono sufficienti una qualche intelligenza e acutezza, o delle scoperte filosofiche che pensiamo di aver fatto, bensì, se in generale comprendiamo qualcosa di questo compito, il fatto che esso è possibile solamente [512] *in virtù di una trasformazione dell'esser-ci stesso*. Abbiamo percorso *due vie* verso questa trasformazione e la sua preparazione. Nella prima parte del corso abbiamo percorso la via del destare uno stato d'animo fondamentale, nella seconda parte quella della trattazione di un problema concreto senza fare riferimento allo stato d'animo fondamentale. *Ora le due vie confluiscono*, in modo tale però che neppure così conseguiremo a forza oppure otterremo in un qualche modo la trasformazione dell'esser-ci, bensì, sempre, semplicemente la prepareremo — che è la sola cosa che la filosofia può fare.

§ 75. *Il "nella sua totalità" come il mondo e l'enigmaticità della differenza di essere ed ente*

Riepiloghiamo nuovamente e in modo ancora più conciso lo stato della nostra interpretazione del fenomeno del mondo, per arrivare ad avere sott'occhio l'originaria struttura unitaria di questo accadimento fondamentale che sta a fondamento del λόγος, e, comprendendo questa struttura originaria, afferrare concettualmente questo accadimento fondamentale dell'esser-ci, che indichiamo con la tesi: l'uomo è nell'essenza e nel fondamento del suo esser-ci formatore di mondo.

Da un lato abbiamo l'analisi formale: mondo è la manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Dall'altro lato abbiamo, mediante un passo indietro dal λόγος, un accadimento che è stato caratterizzato in modo triplice: portarsi-incontro dell'esser-vincolante, integrazione, scoprimento dell'essere dell'ente. Questo accadimento fondamentale non esaurisce, è vero, ciò che noi intendiamo con *formazione di mondo*, ma ne fa parte in modo essenziale. Pertanto deve essere, in sé, riferito al *mondo*. In esso deve accadere la manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. È possibile cogliere questo accadimento fondamentale, caratterizzato in modo triplice, nella sua struttura originaria, nella quale i suddetti momenti, articolati, si con-appartengono, e nell'unità del loro con-appartenersi rendono possibile ciò che [513] chiamiamo manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità? In effetti, possiamo cogliere questo accadimento fondamentale in una struttura originaria unitaria, per afferrare concettualmente a partire da essa i suoi momenti come in essa con-appartenenti. Ma ciò è possibile solamente portando avanti l'interpretazione compiuta finora, e non mettendo insieme in modo estrinseco presunti risultati. Non possiamo mettere assieme la struttura originaria dell'accadimento fondamentale dell'esser-ci caratterizzato in modo triplice ricorrendo a strutture dell'esser-ci, bensì, viceversa, dobbiamo afferrare concettualmente l'intrinseca unità di questo accadimento, per procurarci solo così la possibilità di gettare uno sguardo nella costituzione fondamentale dell'esser-ci.

Vediamo che la manifestatività pre-logica dell'ente ha il carattere del "nella sua totalità". In ogni asserzione, che lo sappiamo o no e di

volta in volta in modo diverso e mutevole, parliamo a partire dalla totalità e penetrando in essa. Soprattutto, questo "nella sua totalità" non riguarda soltanto l'ente che, in una qualunque occupazione, abbiamo direttamente davanti a noi, bensì: tutto l'ente di volta in volta accessibile, inclusi noi stessi, è circondato da questa totalità. Noi stessi siamo con-inclusi in questo "nella sua totalità", non come una componente che ne fa parte, che è anch'essa presente, bensì in maniera sempre diversa e in possibilità che appartengono all'essenza stessa dell'esser-ci, sia nella forma dell'essere assorbiti nell'ente, sia nella forma del diretto stare-di-fronte, concorrere, venir-respinti, venir-lasciati-vuoti, esser-tenuti-in-sospeso, essere-colmati o sorretti. Queste sono modalità dell'esser-circondato, compenetrato e dominato da questo "nella sua totalità", che vengono prima di tutte le prese di posizione e prima di tutti i punti di vista indipendenti dalla riflessione soggettiva e dall'esperienza psicologica.

Con ciò innanzitutto è già accennato, come questo "nella sua totalità" non sia ritagliato su un ambito particolare o magari su una particolare specie di ente, e come viceversa sia proprio questo "nella sua totalità", il mondo, a concedere la manifestatività [514] dell'ente molteplice nei suoi diversi contesti ontologici — altri uomini, animali, piante, cose materiali, opere d'arte, cioè tutto ciò che siamo in grado di incontrare come ente. Ma questo molteplice è afferrato male o non lo è affatto, se lo intendiamo come una mera moltitudine variopinta che sussiste. Se ci ricordiamo dell'ambito particolare del regno animale, in esso avevamo già notato una peculiare concatenazione e collegamento dei cerchi ambientali degli animali, che a loro volta sono inseriti in modo peculiare nel mondo dell'uomo. Quella che formalmente viene detta molteplicità dell'ente, necessita di condizioni ben determinate, per divenire manifesta in quanto tale — e nient'affatto solamente della possibilità della distinguibilità delle diverse specie dell'essere, quasi queste fossero come allineate l'una accanto all'altra nel vuoto. L'esser l'una dentro l'altra delle differenze stesse e il modo in cui esso ci opprime e ci sorregge è, in quanto tale prevalere, la legislazione originaria, a partire dalla quale soltanto afferriamo concettualmente la costituzione ontologica specifica dell'ente che ci sta di fronte, o che magari è stato reso oggetto di teoresi e di scienza. Per fornire un esempio concreto: quando Kant, nella *Criti-*

ca della ragion pura, si interroga intorno alla possibilità intrinseca della natura nel senso dell'ente sussistente, in tutto quel modo di porre la questione, per quanto rispetto a tutti i precedenti possa essere radicale, non viene colto qualcosa di essenziale e centrale, che cioè questo ente materiale di cui si parla — ha il carattere dell'assenza di mondo. Per quanto questa sia una determinazione negativa, in vista della determinazione metafisica dell'essenza della natura è qualcosa di positivo. La problematica della questione kantiana nella *Critica della ragion pura* può venir condotta al fondamento metafisico, solamente se comprenderemo che le cosiddette regioni dell'essere non sono inscatolate le une accanto alle altre, oppure le une sopra o dietro le altre, ma sono quello che sono solamente *all'interno di un prevalere del mondo e a partire da esso*.

[515] Ma dev'essere questo "nella sua totalità", che costantemente ci circonda, e che non ha niente a che fare con un qualche panteismo, ciò che porta con sé anche quell'*indifferenza* della manifestatività dell'ente nella quale comunemente ci muoviamo. Tuttavia, per quanto indifferente possa essere per noi innanzitutto il rispettivo modo di essere di un ente nei confronti dell'altro (uomo, processo), per ciò che si riferisce in particolare all'articolazione concettuale, la nostra condotta effettiva in rapporto all'ente è però, di volta in volta, diversa nel conformarsi ad esso, e dunque differente. A questa peculiare indifferenza del sapere e del comprendere corrisponde una differenza sicurissima della condotta, dell'esser-in sintonia con l'ente in questione. Ma la condotta molteplice e differente in rapporto all'ente si regge sullo sfondo dell'indifferenza, il che vuol dire che tutto ciò che è manifesto, in un modo oppure nell'altro, è egualmente *ente*. Ente è tutto ciò che c'è, e che è in un modo oppure nell'altro. Essere ente — in questo ogni ente concorda con l'altro, è la cosa più indifferente, comune e generale che possiamo dire dell'ente. Qui non c'è più alcuna differenza. Che ogni ente è in un modo oppure nell'altro, e come di volta in volta è, e se è oppure non è, e se deve essere oppure no — questo ci riguarda, non soltanto in riferimento all'ente che noi stessi non siamo, bensì anche in riferimento all'ente che noi stessi siamo. Ma che ogni ente sia ente è assolutamente insignificante e indiscutibile. Sicurissimo — questo non ci dice nulla, non ce lo dice nel vivacchiare quotidiano, e a maggior ragione non può esse-

re per noi una questione seria. Intorno a che cosa dovremmo ancora interrogarci: l'ente è così oppure in un altro modo, non è affatto oppure è. Ma in qualunque modo la mettiamo, in tutto ciò ci preoccupiamo dell'essere dell'ente e decidiamo continuamente su di esso. Perché mai? Non possiamo semplicemente attenerci all'*ente*, questo o quello, a ciò che ci riguarda, ci opprime o ci rallegra o, comunque, incontriamo direttamente sul nostro cammino? L'*essere* dell'ente, questo possiamo lasciarlo ai filosofi per le loro vuote e dubbie speculazioni.

[516] Se solo lo potessimo: cavarcela senza l'essere! Deve pur essere possibile. La prova sicura di ciò è la nostra storia — fino al momento in cui abbiamo iniziato ad occuparci di filosofia e abbiamo sentito qualcosa dell'*essere* dell'ente, anche se, appunto, l'abbiamo soltanto sentito, senza capirne qualcosa. Prima di allora conoscevamo e cercavamo ed esercitavamo e veneravamo l'ente e forse soffrivamo di esso, senza aver bisogno dell'essere. Anzi, l'ente stesso, questo è l'importante, ci era prima di allora immediatamente accessibile, senza che vi si intrufolasse la fastidiosa riflessione. Possiamo sbarazzarci dell'essere dell'ente e attenerci soltanto all'ente.

È indiscutibile che possiamo rapportarci all'ente senza preoccuparci nemmeno per un attimo della questione filosofica dell'essere dell'ente. Ma da ciò consegue forse che non abbiamo mai sentito dell'essere dell'ente e ne sentiamo parlare per la prima volta nel filosofare? Non dobbiamo piuttosto concludere, al contrario: se la questione filosofica dell'essere dell'ente è possibile, anzi, forse persino necessaria, la filosofia *non* può *inventare* ciò intorno a cui si interroga. Deve in qualche modo *incontrarlo*, incontrarlo come ciò che non appartiene al casuale, bensì all'essenziale, anzi, all'essenzialità di tutto ciò che è essenziale. Ma se in ogni interrogarsi, la filosofia può valutare e si deve accontentare soltanto di ciò che è, in senso primario, un *ritrovamento* essenziale, che quindi l'uomo in quanto uomo, senza saperlo, ha già sempre compiuto, ciò non vuol forse dire che l'*essere* dell'ente, prima e al di fuori di ogni filosofare, è *già trovato*; un ritrovamento, però, che è così logoro e che nella sua prima apparizione risale a tempi tanto remoti che non ci facciamo più caso? Sentiamo parlare dell'essere dell'ente soltanto con la filosofia oppure abbiamo già trovato l'essere dell'ente al quale ci rap-

portiamo e del quale noi stessi facciamo parte? Non siamo forse già da sempre e così da lungo *in sintonia* con questo ritrovamento che non ci facciamo più caso, tanto che invece, in tutta la nostra condotta in rapporto all'ente, [517] in ultima analisi, *non udiamo* l'essere dell'ente, non lo udiamo a tal punto che incappiamo nell'idea stravagante e addirittura impossibile secondo la quale ci atteniamo all'ente, e possiamo fare a meno dell'essere? Certo — la *profonda indifferenza* dell'intelletto comune non consiste in quella condotta indifferente in rapporto ad enti diversi, all'interno della quale ciononostante si orienta e si raccapezza, bensì: l'indifferenza dell'intelletto comune ha la sua mostruosità nel fatto che non ode l'*essere* dell'ente ed è in grado di conoscere soltanto l'ente. Questo è il principio e la fine del suo contegno. In altri termini, all'intelletto comune rimane preclusa proprio *quella* differenza che, in definitiva e in ultima analisi, rende possibile ogni distinguere e ogni distinzione. Se l'essenza dell'intelletto consiste proprio nel distinguere (fin dai tempi antichi è stata vista in questo, — κρίνειν), allora può essere, nel suo predominio, ciò che è, unicamente in virtù *di quella* differenza di cui crede di poter fare a meno.

Che *differenza* è mai questa: "*essere dell'ente*"? Essere ed ente. Ammettiamolo tranquillamente: è oscura e non facile da effettuare come quella di bianco e nero, casa e giardino. Perché in questi casi è facile da effettuare? Perché è la differenza tra ente ed ente. Questa differenza è effettuabile — in termini formalissimi e generali — sia quando si muove all'interno dello stesso ambito, sia quando sussiste tra enti di ambiti di natura diversa, come per esempio tra motocicletta e triangolo, tra Dio e il numero "cinque". Se pure le differenze sono difficili da determinare nei dettagli, tuttavia l'impostazione immediata per ognuna di tali determinazioni è in qualche modo data spontaneamente — appunto in direzione dell'ente, che costantemente ci viene incontro, anche se non lo cogliamo propriamente, e magari lo sottoponiamo all'osservazione che differenzia comparando.

Ma: essere ed ente. Qui la difficoltà non sta soltanto nella determinazione [518] del *tipo* di differenza; l'insicurezza e la perplessità cominciano già, se vogliamo raggiungere semplicemente il campo, la *dimensione* per la distinzione. Questa infatti non si trova nell'ente. L'essere

non è un ente tra gli altri, bensì: tutto ciò tra cui prima si è compiuta una distinzione, tutto e gli ambiti corrispondenti viene ora a trovarsi dalla parte dell'ente. E l'essere? Non sappiamo collocarlo in alcun luogo. E inoltre: se i due sono fondamentalmente diversi, tuttavia sono, *nella differenza*, ancora *correlati l'un l'altro*: il ponte tra i due è l'"è". Quindi, come totalità, è una *differenza completamente oscura* nella sua essenza. Solamente se sopporteremo questa oscurità, diverremo sensibili per quanto è problematico, e verremo così ad essere in condizione di sviluppare il problema centrale che questa differenza cela in sé, comprendendo così il *problema del mondo*.

La differenza di essere ed ente, o in breve: l'essere dell'ente — questo è così, quello è, questo non è così, questo è. Tentiamo di fissare in nove punti, secondo direzioni diverse, l'elemento problematico di questa differenza, per trovarvi una base d'appoggio, non tanto per risolvere il problema quanto piuttosto per avere un'occasione di avvicinarsi costantemente a questa enigmaticità, questa che è la più ovvia di tutte le ovvietà.

1. Noi costantemente *non udiamo* questa differenza di essere ed ente, proprio mentre ne facciamo costantemente uso, in modo esplicito in ogni dire "è", ma prima ancora in ogni condotta in rapporto all'ente (cos'è, esser-così e che-è).

2. *Facciamo costantemente uso* di questa differenza, senza sapere o poter constatare che, nel far ciò, applichiamo un qualche sapere, una regola, una proposizione e simili.

3. La differenza — prescindendo dal suo contenuto, da ciò che in essa viene differenziato in quanto tale — è oscura già quanto alla *dimensione* della differenziabilità. Non siamo in grado di porre l'essere su un piano di confronto con l'ente. [519] Da ciò risulta chiaramente che questa differenza non viene affatto rappresentata come un qualcosa che si può sapere, né viene considerata come una conoscenza.

4. Se dunque non poniamo questa differenza dinanzi a noi in un distruggere oggettuale, ci muoviamo già sempre *nella differenza che accade*. Non siamo *noi* a compierla, *essa* accade *con noi* come accadimento fondamentale del nostro esser-ci.

5. La differenza non accade con noi a piacimento, e di tanto in tanto, bensì *fondamentalmente* e costantemente.

6. Infatti se questa differenza non accadesse, non potremmo neppure — dimentichi della differenza — attenerci, innanzitutto e per lo più, semplicemente all'ente. Infatti proprio per apprendere *che cosa* e *come* l'ente in lui stesso *è* di volta in volta in quanto l'ente che *è*, dobbiamo, anche se non concettualmente, già comprendere qualcosa come "cos'è" e "che-è" dell'ente.

7. La differenza non soltanto accade costantemente, la differenza deve *già* essere accaduta, se vogliamo sperimentare l'ente nel suo essere-in-un-modo oppure nell'altro. Non sperimentiamo mai e poi mai a posteriori, in un secondo momento, qualcosa sull'essere a partire dall'ente, bensì l'ente — dovunque e in qualunque modo vi abbiamo accesso — si trova *già nella luce dell'essere*. Assunta metafisicamente la differenza sta dunque all'inizio dell'esser-ci stesso.

8. Questa differenza di essere ed ente accade già sempre in modo che l'"essere", per quanto in modo indifferente, è tuttavia sempre compreso in una *inesplicita articolazione*, per lo meno articolato *in "cos'è"* e *"che-è"*. L'uomo si trova dunque sempre nella possibilità di chiedersi: cos'è questo? e: è oppure non è? Perché proprio questo sdoppiamento in "cos'è" e "che-è" faccia parte dell'essenza originaria dell'essere, è uno dei problemi più profondi che sono racchiusi sotto questa denominazione, un problema, però, che fino ad ora non è mai stato problema, bensì una [520] ovvietà, come si vede per esempio nella metafisica e ontologia tradizionali, secondo le quali si distingue tra *essentia* ed *existentia*, "cos'è" e "che-è" dell'ente. Si fa uso di questa distinzione in modo così ovvio come di quella tra il giorno e la notte.

9. Da tutti gli otto momenti precedenti desumiamo l'*unicità* di questa differenza e al contempo la sua *universalità*.

Ora dobbiamo vedere di fronte a quali problemi essenziali questa differenza porti e come, nella misura in cui lo scoprimento dell'essere dell'ente è in connessione con il suddetto accadimento fondamentale, questa differenza sia un momento essenziale del mondo, e quello centrale, a partire dal quale può in generale venir afferrato concettualmente il problema del mondo.

Così, senza aspettarcelo, abbiamo già detto qualcosa di ragguardevole e di molteplice su questa differenza, senza però liberarla dalla sua enigmaticità. Con tutto ciò siamo già andati ben oltre la problematica filosofica precedente, già per il solo fatto di aver elevato esplicitamente a problema questa differenza in quanto tale. Si apre così un vasto campo di questioni. La nostra questione intorno all'essere dell'ente non concerne l'ente che di volta in volta può venir interrogato nelle singole scienze in relazione al suo contenuto specifico. E inoltre questa posizione tematica oltrepassa i confini di ciò che comunemente si chiama dottrina delle categorie, sia nel senso tradizionale, sia nel senso della sistematica regionale dell'ente. La tematica che è stata toccata ha infatti il suo centro nelle cosiddette questioni generali intorno all'essere: cos'è, esser-così, che-è ed esser-vero. Di conseguenza essa deve cercare una nuova base di possibile discussione (cfr. il corso di lezioni *I problemi fondamentali della fenomenologia*, semestre estivo, 1927). Eppure con questa esposizione del problema ci troviamo di nuovo in un punto critico. Siamo tentati di dirci soddisfatti dello stato del problema che abbiamo raggiunto, cioè di prolungarlo in una questione che, d'ora in poi, possa venir discussa in maniera obiettiva, [521] e di portarlo così a ritroso in una connessione interna con la precedente trattazione del problema nella storia della metafisica. Tutto ciò si esprime nel fatto che diamo al problema della differenza di essere ed ente un nome tematico: lo chiamiamo il problema della *differenza ontologica*. Cosa significhi qui differenza è immediatamente chiaro: appunto questa differenza di essere ed ente. E cosa significa qui "ontologica"? Anzitutto: "logico" indica cio che è proprio del λόγος, che lo riguarda o che è determinato da esso. L'"ontologico" riguarda l'ὄν nella misura in cui viene visto a partire dal λόγος. Nel λόγος abbiamo un'enunciazione sull'ente. Ma non ogni asserzione e opinione è ontologica, bensì soltanto quella che si esprime sull'ente in quanto tale, e cioè in relazione a ciò che fa sì che l'ente sia ente, l'"è", e questo, appunto, lo chiamiamo l'*essere* dell'ente. Ontologico è quanto concerne l'essere dell'ente. La differenza ontologica è quella differenza che concerne l'essere dell'ente, più precisamente quella differenza nella quale si muove tutto ciò che è ontologico, che quest'ultimo in qualche modo presuppone per la sua propria possibilità, la differenza nella qua-

le l'essere si differenzia dall'ente che al tempo stesso esso determina nella sua costituzione ontologica. La differenza ontologica è la differenza che sorregge e guida qualcosa come l'ontologico in generale, e quindi non una differenza determinata che possa e debba venir effettuata all'interno dell'ontologico stesso.

Già con questa denominazione e caratterizzazione contenutistica, il problema della differenza di essere ed ente viene riportato nell'ambito dell'*ontologia*, e cioè inserito in una direzione dell'interrogare e in una discussione con intenti, e soprattutto confini, determinati, sia quanto all'ampiezza della problematica, sia quanto, soprattutto, all'originarietà. È vero che possiamo dire, in un certo senso a buon diritto, che soltanto con questo problema della differenza ontologica e con la sua elaborazione proprio in connessione col [522] problema del mondo, l'ontologia giunge alla sua problematica inequivocabile. Ma d'altro canto dobbiamo riflettere: non è scritto da nessuna parte che debba esistere qualcosa come una ontologia, ovvero che in essa sia radicata la problematica della filosofia. A ben guardare già e ancora in Aristotele, dove la differenza viene a dischiudersi — ὂν ᾗ ὄν — tutto è nel vago e nell'indeterminato, tutto è aperto, di modo che in generale è dubbio, e in ogni caso diviene per me via via sempre più dubbio, se i successori siano mai arrivati nelle vicinanze dell'intenzione autentica della metafisica antica, o se piuttosto la tradizione scolastica non si sia sovrapposta a tutto, persino là dove non lo supponiamo più. Forse il problema della differenza di essere ed ente viene interrotto anzitempo nella sua problematicità dal fatto che lo rimettiamo all'ontologia e lo designamo con tale nome. In definitiva dobbiamo al contrario sviluppare questo problema in modo *ancora* più radicale, correndo il rischio di arrivare nella situazione in cui dovremo respingere *ogni ontologia, già come idea, in quanto problematica metafisicamente insufficiente*. Ma cosa porremo poi al posto dell'ontologia? Forse la filosofia trascendentale di Kant? Qui sono cambiati soltanto il nome e le pretese, ma quella stessa, l'idea, viene tenuta ferma. Anche la filosofia trascendentale deve venir abbandonata. Cosa deve dunque far la sua comparsa al *posto* dell'ontologia? Questa è una domanda precipitosa e soprattutto esteriore. Infatti, in conclusione, con lo sviluppo del problema va perduto proprio il posto nel quale vorremmo sosti-

tuire l'ontologia con qualcos'altro. In definitiva, soltanto così arriveremo del tutto in uno spazio libero e aperto, e fuori dai limiti e dagli steccati di discipline artificiose. Anche l'ontologia e la sua idea devono venir abbandonate, proprio perché la radicalizzazione di questa idea è stata uno stadio necessario dello sviluppo della problematica fondamentale della metafisica.

Però — si potrebbe obiettare — l'ontologia si muove nel campo della differenza di essere ed ente nell'intento di portare in luce la costituzione ontologica dell'ente. Non è infatti un [523] compito ben ponderato, condurre avanti cose di questo tipo e trarre vantaggio dagli orizzonti così chiariti, invece di precipitarsi in arbitrarie forme di radicalismo? Si potrebbe pertanto parteggiare per questo: condurre innanzitutto avanti una vera ontologia sulla base resa ora possibile; in seguito rimarranno occasioni sufficienti per radicalizzare.

Parliamo della differenza ontologica come di quella differenza nella quale si muove tutto ciò che è ontologico: essere ed ente. Guardando a questa differenza possiamo andare ancora oltre, e distinguere in modo corrispondente: quell'interrogare che si dirige all'ente *in se stesso*, così come questo è — ὂν ὡς ὄν; la manifestatività dell'ente così indirizzata, così come questo è di volta in volta in sé, la manifestatività dell'ὄν: la *verità ontica*. Di contro quell'interrogare che è diretto all'ente *in quanto tale*, cioè che si interroga unicamente in relazione a ciò che costituisce l'*essere* dell'ente, ὂν ᾗ ὄν: la *verità ontologica*. Questo interrogarsi infatti fa uso esplicito della differenza di essere ed ente e non conta sull'ente, bensì sull'essere. Eppure — come stanno le cose in relazione a questa *differenza stessa*? È un problema della conoscenza ontologica o di quella ontica? Oppure di nessuna delle due, visto che entrambe si fondano già su di essa? Con la distinzione, in sé chiara, di ontico e ontologico — verità ontica e verità ontologica — abbiamo certo ciò che è differente di una differenza, ma non questa stessa. La questione della differenza diviene tanto più bruciante, se risulta che essa non sorge a posteriori, soltanto con un distinguere cose diverse presenti di fronte a noi, bensì fa parte dell'accadimento fondamentale nel quale si muove l'esser-ci in quanto tale.

[524] § 76. *Il progetto come struttura originaria dell'accadimento fondamentale della formazione di mondo caratterizzato in modo triplice. Il prevalere del mondo come prevalere dell'essere dell'ente nella sua totalità nel progetto di mondo che lascia-prevalere*

Dunque, in fondo, della differenza di essere ed ente, che seguendo i nove punti abbiamo esaminato con attenzione in tutta la sua enigmaticità, abbiamo fornito soltanto un'indicazione preliminare, finché parliamo di una "differenza"; questo è infatti solo un titolo formale che, come "relazione", si adatta a tutto e ad ogni cosa e dunque per il momento non rovina niente, ma neppure dà niente. *Per il momento* non rovina niente, lo diciamo con intenzione. Da discussioni precedenti sull'analisi formale (cfr. *sopra* su "in quanto" e "relazione") sappiamo infatti che questa sua indeterminatezza viene intesa dall'intelletto comune come una connessione sussistente all'interno del sussistente. Così anche qui: anche la "differenza ontologica" è qualcosa di sussistente. Ma ciò si è già rivelato impossibile. Abbiamo visto che questa differenza non è mai sussistente, bensì che ciò che indica, *accade*. Al tempo stesso però si è manifestata di nuovo la necessità di mutare l'atteggiamento interrogativo, che esige da noi l'ingresso nell'accadimento fondamentale. Questo lo abbiamo avvicinato, ritornando nella dimensione originaria del λόγος. Questo accadimento fondamentale è in sé primariamente e unicamente riferito al λόγος. Quest'ultimo però quanto alla sua possibilità, si fonda in esso. Tralasciando la differenza nel suo stampo terminologico e tematico, osiamo il *passo essenziale* di trasporci nell'*accadere di questo differire*, nel quale essa accade; in altri termini, interroghiamoci intorno alla *struttura originaria dell'accadimento fondamentale.* L'accadimento fondamentale ci è divenuto familiare con quell'elemento triplice: il portarsi-incontro di ciò che è vincolante, l'integrazione, lo scoprimento [525] dell'essere dell'ente. Queste non possiamo farle oggetto di conoscenza come fossero qualità sussistenti, sono piuttosto disposizioni per un esser-trasposti nell'esser-ci originariamente unitario.

Tentiamo un tale venir-traposti, nell'intento di imbatterci nella strut-

tura originaria di questo accadimento fondamentale, di afferrare concettualmente la sua unità originaria, anche se non la sua semplicità. Anzitutto ci colpisce il momento citato per primo: il *portar-si incontro di ciò che è vincolante*. La nostra condotta è già sempre compenetrata e dominata dall'esser-vincolante, nella misura in cui abbiamo una condotta in rapporto all'ente, e in questa condotta — non in un secondo momento e incidentalmente — ci adeguiamo all'ente, senza costrizione eppure vincolandoci, ma anche svincolandoci e sbagliandoci. Ci adeguiamo all'ente, eppure nel farlo non sappiamo dire che cosa sia nell'ente ciò che vincola, e dove si fondi da parte nostra tale vincolabilità. Infatti non ogni "star-di-fronte" racchiude in sé necessariamente il vincolo, e se si parla di oggetto (relazione soggetto-oggetto, co-scienza) il problema decisivo — che non viene posto per niente — viene già pre-corso, a prescindere dal fatto che l'oggettualità non è l'unica forma, né la più importante, del vincolo. Ma, in qualunque modo stiano le cose, ogni esser-riferito a..., ogni condotta in relazione all'ente è dominata dall'esser-vincolante. Non possiamo chiarirci l'esser-vincolante a partire dall'oggettualità, bensì il contrario.

Egualmente, in ogni condotta scorgiamo quello sempre a partire dal concludersi-nella totalità — provenendo da essa, per quanto questo possa essere quotidiano e angusto. Entrambi — portarsi-incontro al vincolante e *integrazione* — li scorgiamo nel loro prevalere unitario anche là, e proprio là, dove si disputa in relazione alla conformità di un'asserzione e alla sua verifica, oppure in relazione alla fondatezza di una decisione, all'essenzialità di un'azione. Tanto ci sforziamo di comportarci obiettivamente, di parlare a partire dal singolo ente, altrettanto immediatamente e da subito ci muoviamo già nel tacito [526] richiamarci a quel "nella sua totalità". Ogni condotta è compenetrata e dominata da esser-vincolante e integrazione.

Pure, come possiamo cogliere questi due elementi, il portarsi-incontro dell'esser-vincolante e l'integrazione originaria, nella loro unità? Ma ciò è più difficile che mai in relazione a quello *scoprimento dell'essere dell'ente* che dovrebbe con-appartenere ai suddetti momenti. Certo, anche qui, per così dire, teniamo saldamente in mano le parti: ente — costantemente ci rapportiamo ad esso; essere — costantemente lo espri-

miamo. Ma essere dell'ente? Ci manca il legame unificante, o meglio, l'origine di questa differenza, nella quale, in conformità alla sua unicità e originarietà, il differenziare viene *prima* dei differenziati, e fa per la prima volta scaturire questi ultimi.

Ci chiediamo ora: qual è il *carattere unitario dell'accadimento fondamentale* al quale conducono questi *tre elementi*? Concepiamo la struttura originaria dell'accadimento fondamentale, caratterizzato in questo triplice modo, come *progetto*. In base al puro significato terminologico, conosciamo quanto viene così definito dall'esperienza quotidiana dell'essere come progettare provvedimenti e piani nel senso dell'anticipata regolamentazione della condotta umana. Avendo ciò sott'occhio, anche nel corso della prima interpretazione di questo fenomeno, ho assunto il "progetto" in questa ampiezza di significato, e ho dato alla parola, nota nell'uso linguistico comune, il tratto distintivo di termine specifico, ma al tempo stesso mi sono interrogato retrospettivamente intorno alla sua possibilità intrinseca nella costituzione ontologica dell'esser-ci stesso. E ho chiamato progetto anche ciò che lo rende possibile. Ma da un punto di vista chiaro e rigoroso, in senso filosofico-terminologico può venir denominato così in generale soltanto il progetto *originario*, quell'accadimento che radicalmente rende possibile ogni progettare noto nella condotta quotidiana. Infatti, solamente se tale denominazione la riserviamo per questo *Unico*, saremo in qualche modo costantemente desti per l'unicità di questo fatto, che cioè l'essenza dell'uomo, l'esser-ci in lui, è determinata dal *carattere di progetto*. [527] *Il progetto come struttura originaria del suddetto accadimento è la struttura fondamentale della formazione di mondo*. Conformemente a ciò, diciamo ora, non soltanto più rigorosamente dal punto di vista terminologico, ma anche mantenendoci in una problematicità più chiara e radicale: *progetto è progetto di mondo. Il mondo prevale in e per un lasciar-prevalere che ha il carattere del progettare*. In riferimento alla terminologia impiegata finora, progetto è soltanto questo accadimento originario, non più il pianificare, riflettere, comprendere di volta in volta effettivo e concreto; per cui è anche sbagliato parlare di un progettare in un senso derivato.

Ora, in che senso — così ci chiediamo più concretamente — il progetto è la struttura originaria di quell'accadimento fondamentale carat-

terizzato in modo triplice? Con "struttura originaria" intendiamo ciò che originariamente unifica quell'elemento triplice in una unità articolata. Unificazione "originaria" significa formare e sorreggere in sé questa unità articolata. Nel progetto i tre momenti non devono soltanto essere presenti nello stesso tempo, ma anche con-appartenere in esso alla loro unità. Esso stesso deve così mostrarsi nella sua originaria unità.

Può essere difficile intuire subito in tutta la sua unitaria polimorfità quanto intendiamo con progetto. Eppure apprendiamo subito un elemento in modo evidente e sicuro: con "progetto" non viene intesa una sequenza di azioni, un processo composto mettendo insieme singole fasi, bensì l'unità di un'azione, ma di un'azione di natura peculiare e originaria. L'*elemento più proprio* di questo agire e accadere è ciò che linguisticamente si esprime nel "pro-" che, nel progettare, questo accadimento del progetto in certo qual modo *porta* il progettante *via e lontano da sé*. Tuttavia: porta via, sì, verso il progettato, ma non lo lascia lì come deposto e perduto, bensì, al contrario, in questo venir-portato-lontano dal progetto accade un peculiare *rivolgimento del progettante verso se stesso*. Ma perché il progetto è questo [528] *rivolgersi che porta lontano*? Perché non è un levar-via verso qualcosa, magari nel senso dell'assorbimento stordito? Perché non è neppure un rivolgersi nel senso di una riflessione? Perché questo portar-lontano dal progettare ha il carattere del *liberare verso il possibile*, e cioè — si consideri bene — nel possibile nel suo possibile render-possibile, cioè: un possibile reale. Ciò in direzione del quale il progetto libera — il possibile che rende possibile — non lascia che il progettante trovi un momento di pace: quanto nel progetto viene progettato *costringe* dinanzi al possibile-reale, cioè il progetto *vincola* — non al possibile e non al reale, — bensì al *render-possibile*, cioè a ciò che il possibile-reale della possibilità progettata esige per sé dalla possibilità per la sua realizzazione.

Così il progetto è in sé *l'*accadimento che fa scaturire l'*esser-vincolante* in quanto tale, in quanto questo accadimento presuppone sempre un render-possibile. Con questo libero *vincolo*, nel quale tutto ciò che rende possibile si tiene dinanzi al possibile-reale, è sempre insita al contempo una propria determinatezza del possibile stesso. Infatti il possibile non diviene più possibile per mezzo dell'indeterminatezza, cosic-

ché in qualche modo ogni possibile trovi in esso posto e rifugio, bensì il possibile cresce nella sua possibilità e forza di render-possibile per mezzo della *limitazione*. Ogni possibilità porta in sé con sé il suo *limite*. Ma il limite del possibile è qui ciò che di volta in volta è reale, la *estendibilità* colmabile, cioè quel "nella sua totalità" a partire dalla quale la nostra condotta di volta in volta conduce se stessa. Così dobbiamo dire: quell'*unico* accadimento del progettare, nell'unità della sua essenza libera, vincolando verso il possibile, il che vuol dire al contempo: è estendibile in una totalità, la tiene dinanzi. Il progetto è in sé *integrante* nel senso del gettante-innanzi *formare* un "*nella sua totalità*", nel cui ambito è estesa una dimensione ben determinata di possibile realizzazione. Ogni progetto libera verso il possibile, e insieme porta indietro nell'estensione estesa di quanto è da esso reso possibile.

Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili [529] vincoli, e vincolanti-estendenti nel senso del tener-dinanzi una totalità all'interno della quale si può realizzare questo o quell'altro reale in quanto reale del possibile progettato. Ma questo estendere liberante-vincolante che accade contemporaneamente nel progetto mostra in sé al tempo stesso il carattere dell'*aprirsi*. Ma — come ora si può vedere facilmente — non è un fisso e semplice stare aperto per qualcosa, né per il possibile stesso né per il reale. Il progettare non è un guardare a bocca aperta il possibile, non può essere nulla di simile perché nel mero osservare e discutere, il possibile in quanto tale viene soffocato nel suo esser-possibile. Il possibile dispiega la sua essenza nella sua possibilità, solamente se ci vincoliamo ad esso nel suo render-possibile. Ma il render-possibile in quanto render-possibile parla sempre penetrando nel possibile-reale — il render-possibile è un tracciato che delinea la realizzazione —, di modo che neppure nel progetto entriamo in possesso del reale e ci accolliamo il reale come ciò che è realizzato della possibilità. Né la possibilità, né la realtà sono oggetto del progetto — questo non ha affatto un oggetto, bensì è l'*aprirsi per il render-possibile*. In questo è disvelato l'originario riferimento di possibile e reale, di possibilità e realtà in quanto tali.

Il *progettare* in quanto questo *disvelare il rendere-possibile* è l'autentico *accadimento di quella differenza di essere ed ente*. Il progetto è l'irruzione in questo "tra" della differenza. Esso rende per la prima

volta possibili i differenziati nella loro differenziabilità. Il progetto *scopre l'essere dell'ente.* Per cui esso è, come possiamo dire ricollegandoci a una parola di Schelling, il raggio di luce[1] nel possibile-possibilizzante in generale. [530] Lo sguardo nella luce squarcia verso di noi la tenebra in quanto tale, dà la possibilità di quel crepuscolo del quotidiano nel quale, innanzitutto e per lo più, scorgiamo l'ente, lo affrontiamo, ne soffriamo, ne gioiamo. Il raggio di luce che penetra nel possibile rende aperto il progettante per la dimensione dell'"aut-aut", del "sia-sia", del "così" e dell'"altrimenti", del "cosa", dell'"è" e del "non è". Solo nella misura in cui questa irruzione è accaduta divengono possibili il "sì" e il "no" e l'interrogarsi. Il progetto libera, scoprendola, la dimensione del possibile in generale, che in sé è già articolato nel possibile dell'"essere così o altrimenti" del "se-è o non è". Perché sia così, non possiamo tuttavia discuterlo in questa sede.

Ciò che prima avevamo messo in luce come caratteri singoli, si rivela ora unitariamente e originariamente intrecciato nell'unità della struttura originaria del progetto. *In esso accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo.*

Ora, questa struttura originaria della formazione di mondo rende manifesto, in un'unità originaria, anche ciò a cui Aristotele dovette risalire nella questione intorno alla possibilità del λόγος. Aristotele dice; il λόγος, si fonda quanto alla sua possibilità nell'unità originaria di σύνθεσις e διαίρεσις. Infatti il progetto è l'accadimento che, in quanto liberante-gettante-innanzi, in qualche modo disgiunge (διαίρεσις) — *quel separare del toglier-via*, ma appunto — come abbiamo visto — è tale che in questo accade, in sé, un *rivolgersi* del progettato in quanto *vincolante* e *collegante* (σύνθεσις). Il progetto è quell'accadimento originariamente semplice che — inteso in senso logico-formale — riunisce in sé una contraddizione: collegare e dividere. Ma questo progetto ora come

---

1. Cfr. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände* (1809). Sämmtliche Werke. Hg. K.F.A. v. Schelling. Stuttgart e Augsburg 1856 e seguenti. I. sez., vol. 7, p. 361.

formazione della differenza di possibile e reale nel render-possibile, come irruzione nella differenza di essere ed ente, o più precisamente come dischiudimento di questo "tra" è anche quel *riferir-si* nel quale viene a scaturire, l'"in quanto". [531] L'"in quanto" infatti dà espressione al fatto che in generale l'ente è divenuto manifesto nel suo essere, che quella differenza è accaduta. L'"in quanto" è la definizione, per il momento strutturale, di quel "tra" originariamente *irrompente.* Non abbiamo mai e poi mai "qualcosa", e poi "ancora qualcosa", e poi la possibilità di intendere qualcosa *in quanto* qualcosa, ma, tutto al contrario: qualcosa si dà a noi solamente, se ci muoviamo già nel progetto, nell'"in quanto".

Nell'accadere del progetto si forma mondo, cioè, nel progettare, qualcosa sboccia e si schiude a possibilità, e irrompe così nel reale in quanto tale, per sperimentare se stesso come sprofondato — in quanto realmente essente — nel mezzo di ciò che ora può essere manifesto in quanto ente. È quell'ente di natura peculiare e originaria che è dischiuso all'essere, che chiamiamo *esser-ci*, del quale diciamo che *esiste*, cioè *exsistit*, quell'ente che, nell'essenza del suo essere, è un uscir-fuori da se stesso senza però smarrirsi.

L'uomo è quel non-poter-restare eppure non-poter-lasciare-il-posto. Progettando l'esser-ci in lui, lo *getta* costantemente nelle possibilità e lo tiene così *soggetto* al reale. Così gettato nel getto, l'uomo è un *passaggio*, passaggio come essenza fondamentale dell'accadere. L'uomo è storia, o meglio, la storia è l'uomo. Nel passaggio l'uomo è *rapito* e quindi per sua essenza "*assente*". Assente in senso sostanziale — mai e poi mai sussistente, bensì assente perché *dispiega-via la sua essenza* verso l'esser-stato e l'avvenire, assente e mai sussistente, ma nell'assenza *esistente. Trasposto* nel possibile, deve costantemente *esser-in attesa* del reale. E soltanto perché è così in attesa e trasposto, può *provare orrore*. E soltanto dov'è la perigliosità del provare orrore, è la beatitudine della meraviglia — quell'insonne rapimento estatico che è il soffio vitale di ogni filosofare, che i più grandi fra i filosofi chiamavano ἐνθουσιασμός e che l'ultimo dei grandi — Friedrich Nietzsche — [532] ha rivelato e an-

nunziato in quel canto di Zarathustra che egli chiama il "canto dell'ebbrezza",[2]

> O uomo! Sii attento!
> Cosa dice la mezzanotte profonda?
> "Dormivo, dormivo —,
> da un sogno profondo mi sono risvegliata: —
> profondo è il mondo,
> e più profondo di quanto pensi il giorno.
> Profondo è il suo dolore —,
> piacere — più profondo ancora di sofferenza:
> dice il dolore: svanisci!
> Ma ogni piacere vuole eternità —,
> — vuole profonda, profonda eternità!"

2. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, op. cit., vol. XIII, p. 410.

PER EUGEN FINK NEL SESSANTESIMO COMPLEANNO

Caro Eugen Fink,

due mesi fa erano passati trentasette anni da quando Lei mi aiutò a collocare la mia scrivania, nella nostra nuova casa sul Rötebuck, nel posto in cui si trova ancor'oggi.

Questo è il primo segno.

L'altro si trova nel mio libro dei seminari con le liste dei rispettivi partecipanti. Nel primo seminario Superiore dopo il mio ritorno da Marburgo, su "I principi ontologici e il problema delle categorie", nel Semestre Invernale 1928/29, si trova come prima iscrizione nella lista il nome del nostro stimatissimo amico, morto recentemente, Oskar Becker. Al quarto posto segue il nome: Käte Oltmanns, VIII semestre — la futura signora Brocker — e più sotto come numero quattordici Eugen Fink, VIII semestre.

Entrambi i nomi sono sottolineati in rosso. Questo segno significa che i menzionati diventeranno qualcuno.

Come terzo segno, oggi devo ricordare, ancora, che i Suoi antenati da parte di madre provengono dallo stesso villaggio della Svevia meridionale di mia madre, e che al Liceo a Costanza abbiamo avuto gli stessi professori di greco e di latino.

Il primo ed il terzo segno non hanno bisogno di alcuna spiegazione particolare, a differenza del secondo: il tratto rosso sotto il Suo nome.

[534] Già allora Lei era considerato l'allievo apprezzato e favorito di Husserl.

Ora Lei faceva il suo ingresso in una diversa e tuttavia nella medesima scuola della Fenomenologia.

Questa denominazione dobbiamo naturalmente comprenderla correttamente. Non indica un particolare orientamento della filosofia. Designa a una possibilità che continua ancora oggi a rendere possibile al pensiero l'accesso alle "cose stesse", più precisamente: alla cosa del pensiero.

Su questo vi sarebbe molto da dire.

Ma adesso penso a Eugen Fink, l'"allievo", e constato che nel periodo seguente e fino ad oggi, ha reso vero un famoso detto di Nietzsche:

> "Si ripaga male un maestro
> se si rimane sempre soltanto l'allievo."

Questo detto di Nietzsche parla soltanto in negativo. Non dice come si fa a non restare più un allievo. Ciò è assolutamente impossibile. Il render-vero ha qui un suo senso particolare.

L'esser-allievi, posto che esista, lo lasciamo alle nostre spalle soltanto se riusciamo ad esperire come nuova la medesima cosa del pensiero, e ad esperirla come la cosa antica che cela in sé ciò che vi è di più antico.

Una tale esperienza resta determinata dalla tradizione e dallo spirito dell'epoca attuale.

Visto a partire da qui mi sembra che la conservazione del Suo pensiero sta ancora dinanzi a Lei.

La filosofia infatti si trova oggi innanzi alla prova più dura.

La filosofia si dissolve in scienze autonome. Esse si chiamano: logistica, semantica, psicologia, antropologia, sociologia, politologia, poetologia, tecnologia. Contemporaneamente al suo dissolvimento nelle scienze, la filosofia viene sostituita da una unificazione di tipo nuovo di tutte le scienze. Il divenire ultrapotenti [535] delle scienze per mezzo di un tratto fondamentale che prevale in esse si compie nell'emergere di quanto si tenta di portare a termine sotto la denominazione "ciberneti-

ca''. Questo processo viene favorito o incrementato dal fatto che la scienza moderna gli si fa incontro come conseguenza del suo carattere fondamentale.

Nietzsche ha espresso questo tratto fondamentale della scienza moderna, un anno prima del suo crollo (1888), con un'unica frase: Essa dice:

> ''Non la vittoria della *scienza*
> caratterizza il nostro XIX secolo, bensì la vittoria del *metodo* sulla scienza.''
>
> *La volontà di potenza*, n. 466

Il metodo qui non viene più pensato come lo strumento grazie a cui la ricerca scientifica tratta i suoi oggetti prestabiliti. Il metodo costituisce l'oggettività stessa degli oggetti, posto che qui si possa ancora parlare di oggetti, posto che lo stabilire determinazioni dell'oggettività abbia, in generale, ancora una ''valenza ontologica''.

Probabilmente la filosofia, nello stile che ha avuto fino ad ora e nella considerazione relativa, scomparirà dal campo visivo dell'uomo della civiltà tecnica planetaria. *Ma la fine della filosofia non è la fine del pensiero*.

Per questo si impone la domanda, se il pensiero accetterà la prova che gli sta innanzi, e come supererà il tempo della prova. Così, caro Eugen Fink, alla viglia del suo sessantesimo compleanno il mio augurio è che Le possa esser concesso di fare della virtù un autentico stato di necessità. Ciò vuol dire che grazie alla sua abilità nel pensare possa Lei esser capace di sopportare senza veli e senza affrettate compensazioni la prova a cui il pensiero è condotto. Più ancora: possa collaborare a rendere in primo luogo visibile lo stato di necessità in cui il pensiero viene costretto dallo sconfinato potere della scienza, che è in sé già tecnica.

L'inizio del pensiero occidentale presso i Greci fu preparato dalla poesia.

Forse in futuro il pensiero dovrà solamente aprire al poetare il giocospazio-temporale, perché, attraverso la parola poetante sorga ancora un mondo compenetrato di parola.

Mosso da tali pensieri ho scelto questo piccolo dono per il suo sessantesimo compleanno:

Paul Valéry, Die junge Parze
(trad. da P. Celan)

* * *

Freiburg i. Br., 30 Marzo 1966

Caro Eugen Fink,
ecco il testo del mio discorso per il Suo sessantesimo compleanno, con cari auguri di Pasqua per Lei da noi.

Il Suo Martin Heidegger

POSCRITTO DEL CURATORE DELL'EDIZIONE ORIGINALE

Il corso di lezioni qui pubblicato, finora inedito, che nel manoscritto porta il titolo "Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine", fu tenuto da Martin Heidegger in quattro ore settimanali nel Semestre Invernale 1929/30 all'Università di Friburgo. Secondo le informazioni di due ascoltatori di questo corso, il Prof. Walter Brocker (Kiel) e il Sig. Heinrich Wiegand Petzet (Friburgo), nell'annuncio manoscritto affisso da Heidegger all'albo, il sottotitolo non era "Mondo - finitezza - solitudine" bensì "Mondo - finitezza - isolamento". Questa variante corrisponde alla formulazione della questione della solitudine fornita da Heidegger all'inizio del corso, nell'ambito della chiarificazione generale del titolo (p. 11) . Tuttavia, poiché né nel manoscritto né nella prima copia dattiloscritta ha cancellato la parola "solitudine" per sostituirla con "isolamento", per la stampa il sottotitolo è stato mantenuto nella formulazione del manoscritto delle lezioni.

Contrariamente a quanto annunciato nel prospetto editoriale, nel quale il corso viene registrato come volume n. 30, esso esce ora con il numero doppio 29/30. Infatti ricerche dell'amministratore del lascito, Dr. Hermann Heidegger, hanno stabilito che il corso "Einführung in das akademische Studium", annunciato per il Semestre Estivo 1929 e previsto come volume 29, non soltanto non venne tenuto, ma neppure elaborato come manoscritto.

Il manoscritto del corso comprende 94 pagine formato in-folio scritte trasversalmente. Come in quasi tutti i manoscritti dei corsi, anche in questo caso il testo continuo si trova sulla metà sinistra della pagina. La

metà destra della [538] pagina contiene le numerose aggiunte al testo, più o meno lunghe e non sempre formulate in modo completo, le correzioni e le annotazioni in forma di appunto, che costituiscono anch'esse un ampliamento del testo. Nelle pagine del manoscritto, tutte numerate, sono inseriti alcuni allegati, corredati di un rimando alle rispettive pagine, il cui testo è quasi solo abbozzato, come pure foglietti di appunti per la ricapitolazione delle lezioni. Di questo manoscritto il curatore ha avuto presente una prima copia dattiloscritta, che fu eseguita dalla Prof. Ute Guzzoni (Friburgo) all'inizio degli anni sessanta per incarico di Heidegger e con l'ausilio di una borsa di studio della "Deutsche Forschungsgemeinschaft" da lui proposta, ma che non venne collazionata con l'aiuto di Heidegger. Inoltre il curatore ha avuto a disposizione una trascrizione stenografata dell'allora studente di Heidegger Simon Moser, che questi aveva consegnato, dattiloscritta e rilegata, dopo la fine del semestre ad Heidegger. La trascrizione, impiegata da Heidegger come copia di lavoro, venne da lui riveduta, corretta qua e là a mano e corredata di alcune note a margine. L'ultima pagina bianca fu da lui utilizzata per annotare, in forma di registro, alcuni concetti e termini fondamentali del suo corso, con l'indicazione della pagina corrispondente.

L'attività del curatore consiste nell'esecuzione delle "Disposizioni per la messa a punto del testo preparato per la stampa" fornite da Martin Heidegger. In primo luogo è stato necessario, con l'aiuto della prima copia, decifrare nuovamente parola per parola il testo manoscritto. Alcuni errori di lettura, che nella prima trascrizione di un testo steso in scrittura gotica e con grafia dai tratti molto piccoli e serrati sono inevitabili, sono stati corretti. La copia potè essere-completata con le parti di testo non ancora trascritte, cioè gli allegati, alcune aggiunte al testo e note a margine, così come i fogli di appunti per le ricapitolazioni.

Dopo esser stata completata, la copia è stata confrontata frase per frase [539] con la copia di lavoro della trascrizione. Dalla trascrizione autorizzata da Heidegger per la messa a punto del manoscritto a stampa, sono state riprese le seguenti integrazioni: i pensieri che durante la lezione sono stati ampliati rispetto al manoscritto e sviluppati in aggiunta a questo; tutte le formulazioni complete di quelle parti di testo che nel manoscritto sono soltanto abbozzate o stese in forma di appunto (al-

cune parti del testo principale, allegati, aggiunte al testo, note a margine); una serie di ricapitolazioni delle lezioni, formulate solo oralmente nel corso delle stesse, che non hanno semplicemente carattere di ripetizione, bensì ampliano il corso di pensiero esposto o gli danno una formulazione nuova che ne favorisce la comprensione. L'inserimento di tutto quanto è stato ripreso dalla trascrizione è avvenuta in osservanza delle disposizioni fornite da Heidegger a questo riguardo.

Al curatore è inoltre spettato il compito di dividere in capoversi il testo del corso, scritto in prevalenza senza interruzioni. Poiché, per lo più, Heidegger ha indicato le cesure sintattiche all'interno delle frasi con dei semplici trattini, per l'approntamento della bozza di stampa è stato necessario compiere un'opera di interpunzione unitaria. I termini riempitivi e di collegamento, tipici dello stile parlato e che nel testo scritto sono invece superflui e di disturbo (ma, appunto, proprio, ora) e gli inizi di frase con "e", non richiesti dall'esposizione stessa del pensiero, sono stati eliminati dal curatore. Nei casi in cui la posizione delle parole (e in particolare del verbo) all'interno della frase era stata scelta in vista di una migliore comprensione all'ascolto, è stata modificata in base ai requisiti richiesti da un testo a stampa. Queste elaborazioni del testo sono del tenore di quelle eseguite da Heidegger nei corsi di lezioni pubblicati da lui stesso. L'elaborazione del testo è avvenuta in modo da venire incontro, da un lato, alle esigenze di un testo stampato, e da conservare integralmente dall'altro, lo stile tipico di un corso di lezioni.

La suddivisione globale del testo in "Osservazioni preliminari" [540] e in una prima e seconda parte, è lasciata intendere da Heidegger stesso, in quanto nel corso parla tanto di "osservazioni preliminari" quanto di una prima e seconda parte. Nel manoscritto intitola la prima parte "Il destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare", mentre la seconda parte porta il titolo, abbreviato anche se centrale, "Cos'è mondo?". Oltre a questi due titoli il manoscritto contiene solamente il titolo del paragrafo, chiaramente separato dal precedente e susseguente testo del corso, "Riepilogo e reintroduzione dopo le vacanze" (sono intese le vacanze di Natale). Questa parte si trova nell'indice, con il titolo fornito da Heidegger, come § 44. La restante suddivisione dell'intero testo in capitoli, paragrafi e sottoparagrafi, così come la formulazione di tut-

ti i titoli ad eccezione dei tre menzionati, è stata effettuata dal curatore. Come il lettore può constatare, la titolazione è avvenuta esclusivamente utilizzando nessi terminologici formulati da Heidegger nelle rispettive unità in cui il testo è stato suddiviso. L'indice, ampio e dettagliato, che rispecchia la struttura contenutistica e la sequenza di pensiero del voluminoso corso di lezioni, ha il compito di sostituire l'indice analitico, assolutamente non voluto da Heidegger.

Nonostante ricerche intensive e di vasta portata, la frase che a p. 25 viene attribuita a Leibniz non potè venir rintracciata nei suoi scritti.

Le occasionali indicazioni di pagine da *Essere e tempo* si riferiscono alla *Einzelausgabe* (Max Niemeyer, Tübingen, 1979[15]); possono tuttavia venir cercate anche nel volume 2 della *Gesamtausgabe* attraverso l'indicazione a margine delle pagine della *Einzelausgabe* in essa riportata. All'epoca della preparazione della sua *Gesamtausgabe*, Heidegger [541] aveva affidato personalmente al curatore il presente corso di lezioni per la pubblicazione. Nel corso delle visite di lavoro del curatore egli condusse ripetutamente il discorso su questo corso di lezioni, sottolineandone, oltre alla sua importanza per il concetto di mondo, l'ampia e dettagliata analisi della noia.

Poco tempo prima della preparazione ed elaborazione di questo corso, il 24 luglio 1929, Heidegger aveva tenuto la prolusione friburghese "Che cos'è metafisica?", nella quale trattò per la prima volta dello stato d'animo della noia. L'estesa analisi della noia e delle sue tre forme, che costituisce la prima parte del corso, deve essere letta in rapporto a questa prolusione. Con la determinazione essenziale della vita, svolta all'interno della seconda parte in modo altrettanto ampio, il cui scopo è il raggiungimento del concetto di mondo, Heidegger porta a compimento un compito che in *Essere e tempo*, § 12, p. 50 della *Einzelausgabe* (p. 78 nel volume 2 della *Gesamtausgabe*), aveva menzionato ma non svolto. In quel luogo formula il compito come delimitazione aprioristica della "costituzione ontologica della 'vita'".

Quando Martin Heidegger fu raggiunto dalla notizia della morte di Eugen Fink, avvenuta a Friburgo il 25 giugno 1975, decise di dedicare allo scomparso questo corso di lezioni. Il *testo della dedica*, manoscrit-

to, fu da lui inviato alla vedova, Sig.ra Susanne Fink. Il testo della dedica parla da sé, e rende noto al lettore il motivo di questo postumo tributo d'onore.

Anche il testo pubblicato nell'*appendice* dà un'idea del decennale rapporto di amicizia di Heidegger nei confronti di Fink. Si tratta del discorso tenuto da Heidegger la vigilia del 60° compleanno di Fink, il 10 dicembre 1965, nel corso di un festeggiamento all'Hotel Viktoria di Friburgo.

Poiché il discorso doveva essere pubblicato nella forma in cui Heidegger lo aveva steso, in bella copia, per Eugen Fink, [542] le variazioni nelle due frasi di Nietzsche, probabilmente citate a memoria, non sono state corrette in base alla lettera del testo di Nietzsche. La prima citazione fa parte del capitolo "Della virtù che dona" da *Così parlò Zarathustra.*

Devo al Sig. Dr. Hermann Heidegger un sentito ringraziamento per l'ininterrotto colloquio che accompagnò il lavoro editoriale e per le preziose indicazioni che mi ha fornito, utili per la messa a punto di questo volume. Per il suo valido appoggio nel corso dell'edizione devo ringraziare particolarmente il Dr. Hartmut Tietjen. Ringrazio di cuore la Dr. Luise Michaelsen e il cand. phil. Hans-Helmut Gander per il lavoro di correzione delle bozze, condotto con grande cura e avvedutezza. Un ringraziamento supplementare spetta al Gander per l'aiuto prestato in svariati modi nel corso delle diverse fasi di lavoro dell'edizione. Ringrazio molto il Dr. Georg Wöhrle (Friburgo) per l'ultima revisione d'insieme della correzione dell'impaginato.

Desidero esprimere il mio sincero ringraziamento al Prof. Dr. Bernhard Casper (Friburgo) e al Prof. Dr. Wolfgang Wieland (Friburgo) per alcune preziose informazioni.

Friburgo i.Br., dicembre 1982

F.W. v. Herrmann

INDICE

Premessa VII

OSSERVAZIONE PRELIMINARE

IL COMPITO DEL CORSO E
IL SUO ATTEGGIAMENTO FONDAMENTALE A PARTIRE
DA UN CHIARIMENTO GENERALE DEL TITOLO

CAPITOLO PRIMO

LE VIE TRAVERSE PER DETERMINARE L'ESSENZA
DELLA FILOSOFIA (METAFISICA) E LA NECESSITÀ ASSOLUTA
DI GUARDARE IN FACCIA LA METAFISICA

§ *1. L'incomparabilità della filosofia* 5

a) Filosofia: né scienza né annuncio di una visione del mondo 5

b) Impossibilità di determinare l'essenza della filosofia percorrendo la via traversa del confronto con l'arte e con la religione 7

c) La via d'uscita della definizione dell'essenza della filosofia che ricorre all'orientamento storiografico come via d'uscita foriera d'inganno 8

§ *2. La definizione della filosofia a partire da se stessa sulla scorta di un detto di Novalis* 9

a) Il sottrarsi della metafisica (del filosofare) come sottrarsi del fare umano nell'oscurità dell'essenza dell'uomo 9

b) La nostalgia come lo stato d'animo fondamentale del filosofare e le questioni intorno a mondo, finitezza, isolamento 10

§ *3. Pensare metafisico come pensare concettualmente totalizzante, che si muove verso la totalità e afferra l'esistenza penetrandola* .. 14

CAPITOLO SECONDO

L'AMBIGUITÀ NELL'ESSENZA DELLA FILOSOFIA (METAFISICA) 17

§ 4. *L'ambiguità nel filosofare in generale: l'incertezza se la filosofia è scienza e proclamazione di una visione del mondo oppure no* 18

§ 5. *L'ambiguità del nostro filosofare qui e ora nel comportamento degli ascoltatori e del docente* 20

§ 6. *La verità della filosofia e la sua ambiguità* 22

a) Il presentarsi della filosofia come qualcosa che riguarda tutti e che tutti possono comprendere 24

b) Il presentarsi della filosofia come qualcosa di ultimo e di supremo 25

α) La verità filosofica nella sua illusoria apparenza di verità assolutamente certa 25

β) La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale. Il radicamento della verità della filosofia nel destino dell'esser-ci 27

γ) L'ambiguità dell'atteggiamento critico in Cartesio e nella filosofia moderna 30

§ 7. *La lotta del filosofare contro l'ambiguità insuperabile della sua essenza. L'autonomia del filosofare in quanto accadimento fondamentale nell'esser-ci* 31

CAPITOLO TERZO

GIUSTIFICAZIONE DEL CARATTERE TOTALIZZANTE DELL'INTERROGARE CONCETTUALE INTORNO A MONDO, FINITEZZA, ISOLAMENTO COME METAFISICA. ORIGINE E STORIA DELLA PAROLA "METAFISICA" 36

§ 8. *La parola "metafisica". Il significato di φυσικά* 37

a) Chiarimento della parola φυσικά. φύσις come il prevalere dell'ente in totalità che dà forma a se stesso 38

b) λόγος come il trarre-fuori dalla velatezza il prevalere dell'ente nella sua totalità 39

c) λόγος come il dire ciò che è non-velato (ἀληθέα). ἀλήθεια (verità) come preda che deve venir strappata alla velatezza .. 41

d) I due significati di φύσις 44

α) L'ambigua duplicità del significato fondamentale di φύσις: ciò che prevale nel suo prevalere. Il primo significato di φύσις: i φύσει ὄντα (in contrapposizione ai τέχνῃ ὄντα) come concetto regionale 44

β) Il secondo significato di φύσις: il prevalere in quanto tale come essenza e legge interna della cosa 45

§ 9. *I due significati di* φύσις *in Aristotele. L'interrogare intorno all'ente nella sua totalità e l'interrogare intorno all'essenzialità (all'essere) dell'ente come la duplice direzione critica della* πρώτη φιλοσοφία 46

§ 10. *Il formarsi delle discipline scolastiche logica, fisica, etica, come declino del filosofare autentico* 50

§ 11. *Il rovesciamento del significato di* μετά nella parola "metafisica" da significato tecnico a significato contenutistico 53

a) Il significato tecnico di μετά: dopo (*post*). Metafisica come titolo tecnico per togliere ogni imbarazzo nella designazione della πρώτε φιλοσοφία 53

b) Il significato contenutistico di μετά: oltre (*trans*). Metafisica come definizione e interpretazione contenutistica della πρώτε φιλοσοφία: scienza del sovrasensibile. Metafisica come disciplina di scuola 55

§ 12. *Le dannose incongruenze interne del concetto tradizionale di metafisica* 57

a) L'esteriorizzazione del concetto tradizionale di metafisica: l'ente metafisico (Dio, anima immortale) come un ente sussistente, benché più elevato 59

b) Il carattere confuso del concetto tradizionale di metafisica: l'abbinamento dei due diversi modi del trovarsi oltre (μετά) dell'ente *sovra*sensibile e dei caratteri ontologici non-sensibili dell'ente 62

c) L'aproblematicità del concetto tradizionale di metafisica .. 63

§ 13. *Il concetto di metafisica di Tommaso d'Aquino come testimonianza storica dei tre momenti del concetto tradizionale di metafisica* 64

§ 14. *Il concetto di metafisica di Francisco Suarez e il carattere fondamentale della metafisica moderna* 72

§ 15. *Metafisica come denominazione per il problema fondamentale della metafisica stessa. Il risultato delle osservazioni preliminari e l'esigenza di iniziare ad agire all'interno della metafisica a partire dall'essere-afferrati di un interrogare metafisico* 78

PARTE PRIMA

IL DESTARE UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DEL NOSTRO FILOSOFARE

CAPITOLO PRIMO

IL COMPITO DI DESTARE UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE E L'INDICAZIONE DI UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE NASCOSTO DEL NOSTRO ESSER-CI ODIERNO

§ 16. *Intesa preliminare sul senso del destare uno stato d'animo fondamentale* 81

a) Destare: non la constatazione di qualcosa che sussiste, bensì un far svegliare ciò che dorme 81

b) Impossibilità di cogliere l'esser-ci e non-esser-ci dello stato d'animo per mezzo della distinzione tra avere e non avere coscienza 83

c) L'esser-ci e non-esser-ci dello stato d'animo sul fondamento dell'essere dell'uomo in quanto esser-ci ed esser-via (essere-assente) 86

§ 17. *Caratterizzazione provvisoria del fenomeno dello stato d'animo: stato d'animo come maniera fondamentale dell'esser-ci, come ciò che dà all'esser-ci consistenza e possibilità. Destare lo stato d'animo come afferrare l'esser-ci in quanto esser-ci* 89

§ 18. *L'accertarsi della nostra condizione odierna e dello stato d'animo fondamentale che la domina e la pervade come presupposto per il destare tale stato d'animo fondamentale* 93

a) Quattro interpretazioni della nostra condizione odierna: il contrasto tra vita (*anima*) e spirito in Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler 93

b) Il contrasto fondamentale nietzscheano tra il dionisiaco e l'apollineo come fonte delle quattro interpretazioni della nostra condizione odierna 97

c) La noia profonda come lo stato d'animo fondamentale nascosto delle interpretazioni cultural-filosofiche della nostra situazione 100

CAPITOLO SECONDO

LA PRIMA FORMA DI NOIA: IL VENIR-ANNOIATI DA QUALCOSA

§ *19. La problematicità della noia. Il destare tale stato d'animo come farlo restare sveglio, come preservarlo dall'addormentarsi* 105

§ *20. Lo stato d'animo fondamentale della noia, il suo rapporto con il tempo e le tre questioni metafisiche intorno a mondo, finitezza, isolamento* 107

§ *21. Interpretazione della noia a partire da ciò che è noioso. Ciò che è noioso come ciò che-tiene-in-sospeso e che-lascia-vuoti. Problematicità dei tre schemi interpretativi consueti: il rapporto di causa-effetto, l'intrapsichico, la trasmissione* 110

§ *22. Prescrizione metodica per l'interpretazione del venir-annoiati cercando di evitare il punto di vista dell'analisi coscienziale, e cercando di mantenersi fedeli all'immediatezza dell'esser-ci quotidiano: interpretazione della noia a partire dallo scacciatempo in quanto rapporto immediato con essa* 118

§ *23. Il venir-annoiati e lo scacciatempo* 124

a) Scacciatempo come cacciare via la noia spronando il tempo 124

b) Lo scacciatempo e il guardare l'ora. Il venir-annoiati come paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo 128

c) L'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante 132

d) L'essere-lasciati-vuoti dalle cose che si negano e lo sguardo gettato nella possibile connessione con l'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante 134

CAPITOLO TERZO

LA SECONDA FORMA DI NOIA: L'ANNOIARSI DI QUALCOSA E LO SCACCIATEMPO AD ESSA RELATIVO

§ 24. *L'annoiarsi di qualcosa e il tipo di scacciatempo ad esso correlato* 141

a) L'esigenza di cogliere la noia in modo più originario per comprendere il rapporto di reciproca connessione tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti 141

b) L'annoiarsi di qualcosa e la forma mutata dello scacciatempo: il di-che-cosa dell'annoiarsi come scacciatempo 144

§ 25. *Esposizione della seconda forma di noia nel suo differire dalla prima in considerazione dei momenti essenziali dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti* 150

a) Delineazione generale delle due forme di noia nelle loro differenze reciproche dal punto di vista di ciò che è noioso: il noioso determinato e quello indeterminato. L'apparente mancanza dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti nella seconda forma di noia 151

b) L'indolenza quale modalità che diviene più profonda dell'essere-lasciati-vuoti da ciò che annoia. L'essere-lasciati-vuoti nel formarsi di un vuoto 154

c) Il non-esser-abbandonati dal nostro tempo come essere-tenuti-in-sospeso nel tempo immobile 159

§ 26. *L'unità strutturale dei due momenti strutturali dell'annoiarsi fondata nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. Lo scaturire della noia dalla temporalità temporalizzantesi dell'esser-ci* 167

§ 27. *Caratterizzazione conclusiva dell'annoiarsi di qualcosa: la peculiarità dello scacciatempo ad esso correlato come sorgere di ciò-che-annoia dall'esser-ci stesso* 168

§ 28. *Il divenire-più-profonda della seconda forma di noia nei confronti della prima* 170

CAPITOLO QUARTO

LA TERZA FORMA DI NOIA: LA NOIA PROFONDA COME L'"UNO SI ANNOIA"

§ 29. *Presupposti per penetrare nell'essenza della noia e del tempo: il porre-in-questione la concezione dell'uomo come coscienza, l'aprirsi da sé della profondità dell'essenza della noia* 175

§ 30. *Il non-essere-più-ammesso dello scacciatempo come comprensione della noia profonda nella sua ultrapotenza. L'essere costretti ad ascoltare ciò che la noia profonda dà a comprendere* 178

§ 31. *Interpretazione concreta della noia profonda sul filo conduttore dell'essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso* 181

a) Essere-lasciati-vuoti come esser-consegnato dell'esser-ci all'ente che si nega nella sua totalità 181

b) Essere-tenuti-in-sospeso come esser-costretti nella originaria realizzazione della possibiltà dell'esser-ci in quanto tale. L'unità strutturale di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso come unità dell'ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità e dell'unico culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci 185

§ 32. *Il carattere temporale della noia profonda* 191

a) L'esser-incantati-e-incatenati dall'unitario e triplice orizzonte del tempo come carattere temporale dell'essere-lasciati-vuoti 191

b) L'essere-costretti nell'attimo dal tempo che incanta-e-incatena come il carattere temporale dell'essere-tenuti-in-sospeso. L'unità temporale di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso 196

§ 33. *Il significato essenziale della parola "noia": il divenir-lungo della durata nella noia profonda come divenir-ampio dell'orizzonte temporale e lo svanire del culmine di un attimo* 201

§ 34. *"Definizione" riassuntiva della noia profonda come la migliore guida possibile per l'interpretazione della noia e come preparazione per la questione intorno a una noia profonda determinata del nostro esser-ci odierno* 202

§ 35. *La temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione come ciò che autenticamente annoia nella noia* 208

§ 36. *La valutazione comune della noia e il suo tenere a freno la noia profonda* 209

CAPITOLO QUINTO

LA QUESTIONE INTORNO A UNA DETERMINATA NOIA PROFONDA COME STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DEL NOSTRO ESSER-CI ODIERNO

§ 37. *Ripresa della questione intorno a una noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci* 211

§ 38. *La questione della noia profonda determinata in direzione dello specifico essere-lasciati-vuoti e dello specifico essere-tenuti-in-sospeso* 214

a) L'essenziale stato di necessità nella sua totalità, il restare assente (negarsi) dell'oppressione essenziale del nostro esser-ci odierno, come l'essere-lasciati-vuoti della noia profonda che abbiamo determinato 214

b) L'estremo stato di tensione dell'esser-ci in quanto tale con-annunciato nell'assenza di oppressione (l'attimo con-annunciato) come l'essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda che abbiamo determinato 217

PARTE SECONDA

L'EFFETTIVO DOMANDARE DELLE QUESTIONI METAFISICHE CHE DEVONO VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA. LA QUESTIONE: CHE COS'È MONDO?

CAPITOLO PRIMO

LE QUESTIONI METAFISICHE CHE DEVONO VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA

§ 39. *Le questioni di mondo, isolamento e finitezza come ciò che lo stato d'animo fondamentale della noia profonda del nostro esser-ci odierno pone come interrogativi. L'essenza del tempo come radice delle tre questioni* 221

§ *40.* *La maniera in cui le tre questioni devono venir poste* 226

§ *41.* *Il modo in cui il sano buon senso e la tradizione circoscrivono e dislocano le tre questioni* 228

CAPITOLO SECONDO

L'INIZIO DELL'INTERROGARE METAFISICO CON LA QUESTIONE DEL MONDO. LA VIA DELLA RICERCA E LE SUE DIFFICOLTÀ

§ *42.* *La via dell'osservazione comparata di tre tesi-guida: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo* 230

§ *43.* *Difficoltà fondamentale di contenuto e di metodo in relazione alla determinazione dell'essenza e all'accessibilità della vita* 233

§ *44.* *Riepilogo e reintroduzione dopo le vacanze: metafisica come interrogare concettualmente totalizzante; il destare lo stato d'animo fondamentale della noia profonda; le questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d'animo fondamentale. Criteri di massima per comprendere correttamente cosa significa parlare di stato d'animo fondamentale del filosofare* 236

CAPITOLO TERZO

L'INIZIO DELL'OSSERVAZIONE COMPARATA A PARTIRE DALLA TESI DI MEZZO: L'ANIMALE È POVERO DI MONDO 241

§ *45.* *Il carattere di proposizione delle tesi e il rapporto tra metafisica e scienza positiva* 242

a) La tesi "l'animale è povero di mondo" come asserzione essenziale e presupposto per la zoologia. Il movimento circolare della filosofia 242

b) Il rapporto del nostro interrogare filosofico con la zoologia e la biologia 245

§ 46. *La tesi "l'animale è povero di mondo" in rapporto alla tesi "l'uomo è formatore di mondo". Il rapporto tra povertà di mondo e formazione di mondo non è un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. Povertà di mondo come fare a meno del mondo* 250

§ 47. *La tesi "l'animale è povero di mondo" in rapporto alla tesi "la pietra è senza mondo". Assenza di mondo come assenza di accesso all'ente. Caratterizzazione provvisoria del mondo come accessibiltà dell'ente* 254

§ 48. *L'animale nel suo avere mondo e non-avere-mondo: il raggiungimento del punto mancante per il chiarimento del concetto di mondo* 258

CAPITOLO QUARTO

CHIARIFICAZIONE DELL'ESSENZA DELLA POVERTÀ DI MONDO DELL'ANIMALE SEGUENDO LA VIA DELLA QUESTIONE INTORNO ALL'ESSENZA DELL'ANIMALITÀ, DELLA VITA IN GENERALE, DELL'ORGANISMO

§ 49. *La questione metodica del potersi trasporre in un altro ente (animale, pietra, uomo) come questione di contenuto intorno al modo di essere di questi enti* 260

§ 50. *L'avere e non-avere mondo come poter-concedere la trasposizione e dover-negare un accompagnarsi. Povertà (fare a meno) come non-avere nel poter-avere* 270

§ 51. *Inizio di una chiarificazione essenziale dell'organismo* 274

a) Discutibilità della comprensione dell'organo come strumento, e dell'organismo come macchina. Chiarimento sommario della differenza essenziale di mezzo, strumento, macchina . . . 274

b) Discutibilità della concezione meccanicistica del movimento della vita 279

§ 52. *La questione intorno all'essenza dell'organo come questione intorno al carattere di possibilità del poter-essere dell'animale. L'utilità del mezzo come prontezza per qualcosa, dell'organo come capacità di qualcosa* 281

§ 53. *La connessione concreta tra l'esser-capace e l'organo ad esso appartenente come essere-al-servizio a differenza dell'utilità del mezzo* 285

§ 54. *L'imporre regole di ciò-che-è-capace a differenza del sottostare ad una prescrizione del mezzo pronto. Lo spingersi avanti nel suo di-che come carattere istintuale della capacità* 293

§ 55. *L'interrogare la prestazione dell'organo preso in servizio a partire dalla capacità al-servizio* 295

§ 56. *Chiarificazione più penetrante dell'essenza della capacità finora chiarita in vista della determinazione dell'essenza (del carattere di totalità unitaria) dell'organismo: proprietà ovvero peculiarità come modo di essere dell'animale nella modalità dell'essere-proprio-a se stesso* 297

§ 57. *L'organismo come l'esser-abile che si articola in capacità che creano organi — come modo di essere della peculiarità abile che crea organi* 300

§ 58. *Comportamento e stordimento dell'animale* 302

a) Interpretazione preliminare del comportamento come il di-che dell'esser-capace dell'animale. Il comportarsi dell'animale come pratica a differenza del condursi dell'uomo come agire 302

b) Coinvolgimento in sé dell'animale come stordimento. Stordimento (l'essenza della peculiarità dell'organismo) come possibilità interna del comportamento 305

§ 59. *Chiarificazione della struttura del comportamento seguendo una via concreta: l'essere-riferito-a del comportamento animale nel suo differire dall'essere-riferito-a dell'agire umano* 307

a) Esempi concreti di comportamento a partire da esperimenti con gli animali 308

b) Caratterizzazione generale del comportamento: stordimento come sottrazione di qualunque apprensione di qualcosa in quanto qualcosa e come esser-assorbito-da. L'essere escluso dell'animale dalla manifestatività dell'ente 315

§ 60. *L'apertura del comportamento e dello stordimento e l'a-che del riferirsi dell'animale* 318

a) Il carattere di allontanamento del comportamento 318

b) Il circondarsi del comportamento dell'animale con un cerchio di disinibizione 324

§ *61. Delimitazione conclusiva del concetto essenziale di organismo* 329

a) L'organismo come esser-capace di comportamento nell'unità dello stordimento. L'esser-vincolato all'ambiente (il circondarsi aperto alle disinibizioni) come struttura essenziale del comportamento 329

b) Due passi essenziali in biologia: Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll 334

c) L'incompletezza della precedente interpretazione essenziale dell'organismo: la mancanza della determinazione essenziale della mobilità del vivente 338

CAPITOLO QUINTO

SVILUPPO DELLA TESI-GUIDA "L'ANIMALE È POVERO DI MONDO" A PARTIRE DALL'INTERPRETAZIONE ESSENZIALE DELL'ORGANISMO CHE È STATA RAGGIUNTA

§ *62. L'esser-aperto nello stordimento come un non-avere mondo nell'avere ciò che disinibisce* 342

§ *63. Auto-obiezione contro la tesi del non-avere mondo come un fare a meno ed esser-povero dell'animale e sua confutazione* 345

CAPITOLO SESTO

ESPOSIZIONE TEMATICA DEL PROBLEMA DEL MONDO SEGUENDO LA VIA DELLA DISCUSSIONE DELLA TESI "L'UOMO È FORMATORE DI MONDO"

§ *64. Primi caratteri del fenomeno del mondo: manifestatività dell'ente in quanto ente e l'"in quanto"; la relazione con l'ente come lasciar-essere e non-essere (rapporto-a, atteggiamento, ipseità)* 350

§ *65. La manifestatività indifferenziata dell'ente di specie diverse come sussistente e l'assopimento dei rapporti fondamentali dell'esser-ci con l'ente nella quotidianità* 351

§ 66. *La manifestatività propria della natura vivente e l'esser-trasposto dell'esser-ci nel contesto del cerchio ambientale del vivente come peculiare rapporto fondamentale con esso. La molteplicità dei modi di essere, la loro possibile unità e il problema del mondo* 353

§ 67. *La questione intorno all'accadere della manifestatività come punto di partenza per la questione del mondo. Ritorno alla questione della formazione di mondo e del mondo nella direzione dischiusa dall'interpretazione della noia profonda* 356

§ 68. *Delimitazione provvisoria del concetto di mondo: mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità; chiarimento generale della formazione di mondo* 361

§ 69. *Prima interpretazione formale dell'"in quanto" come un momento strutturale della manifestatività* 367

a) La connessione dell'"in quanto" come struttura di relazione e delle parti della relazione con la proposizione assertoria 367

b) L'orientarsi della metafisica verso il λόγος e verso la logica come ragione dello sviluppo non-originario del problema del mondo 369

§ 70. *Considerazione metodica di principio per la comprensione di tutti i problemi e concetti metafisici. Due forme fondamentali del loro fraintendimento* 372

a) Primo fraintendimento: trattazione dei problemi filosofici come qualcosa di sussistente in senso lato. Indicazione formale come carattere fondamentale dei concetti filosofici 372

b) Secondo fraintendimento: connessione errata di concetti filosofici e loro isolamento 381

§ 71. *Il compito di ritornare alla dimensione originaria dell'"in quanto" a partire da una interpretazione della struttura della proposizione assertoria* 384

§ 72. *La caratterizzazione della proposizione assertoria (λόγος ἀποφαντικός) in Aristotele* 389

a) Il λόγος nella sua formulazione generale: discorso come significare (σημαίνειν), dare-a-comprendere. L'accadere del convenire che tiene-insieme (γένεται σύμβολον - κατὰ συνθήκην) come condizione di possibilità del discorso 390

b) Il discorso che manifesta (λόγος ἀποφαντικός) nella sua possibilità del disvelare-velare (ἀληθεύειν - ψεύδεσθαι) 395

c) L'apprensione formatrice-di-unità di qualcosa in quanto qualcosa (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων), la struttura dell'"in quanto", come fondamento essenziale per la possibilità di disvelare-velare del λόγος manifestante 399

d) L'apprensione formatrice-di-unità di qualcosa in quanto qualcosa dell'asserzione affermativa e negativa come un congiungere disgiungente (σύνθεσις - διαίρεσις) 402

e) Il mostrare (ἀπόφανσις) dell'asserzione come lasciar-vedere l'ente in quanto ciò, che è e come è 406

f) Determinazione essenziale riassuntiva dell'asserzione semplice e determinazione delle sue singole componenti (ὄνομα, ῥῆμα) 409

g) Collegamento (σύνθεσις) come significato dell'"è" nell'asserzione 411

h) Cos'è, che-è ed esser-vero come possibili interpretazioni della copula. La molteplicità indifferenziata di questi significati come essenza primaria della copula 418

§ 73. *Ritorno nel fondamento della possibilità della totalità della struttura proposizionale* 426

a) Indicazione della connessione della questione retrospettiva con il problema del mondo che fa da guida 426

b) Avvio della questione retrospettiva intorno all'intrinseca struttura essenziale dell'asserzione: la facoltà dell'"aut-aut" del disvelare e velare mostrante ed esprimente-l'-essere nel "sia-sia" dell'addire e disdire 430

c) L'esser-libero, l'esser-aperto prelogico per l'ente in quanto tale e il porgersi-incontro dell'esser-vincolante come fondamento della possibilità dell'asserzione 434

d) L'esser-aperto pre-logico per l'ente come integrare (come formazione preliminare del "nella sua totalità") e come scoprimento dell'essere dell'ente. L'accadimento fondamentale nell'esser-ci nella sua triplice struttura come dimensione originaria dell'asserzione 439

§ 74. *Formazione di mondo come accadimento fondamentale nell'esserci. L'essenza del mondo, come prevalere di esso* 448

§ 75. *Il "nella sua totalità" come il mondo e l'enigmaticità della differenza di essere ed ente* 452

§ 76. *Il progetto come struttura originaria dell'accadimento fondamentale della formazione di mondo caratterizzato in modo triplice. Il prevalere del mondo come prevalere dell'essere dell'ente nella sua totalità nel progetto di mondo che lascia-prevalere* 462

APPENDICE

Per Eugen Fink nel sessantesimo compleanno 471

Poscritto del curatore dell'edizione originale 475